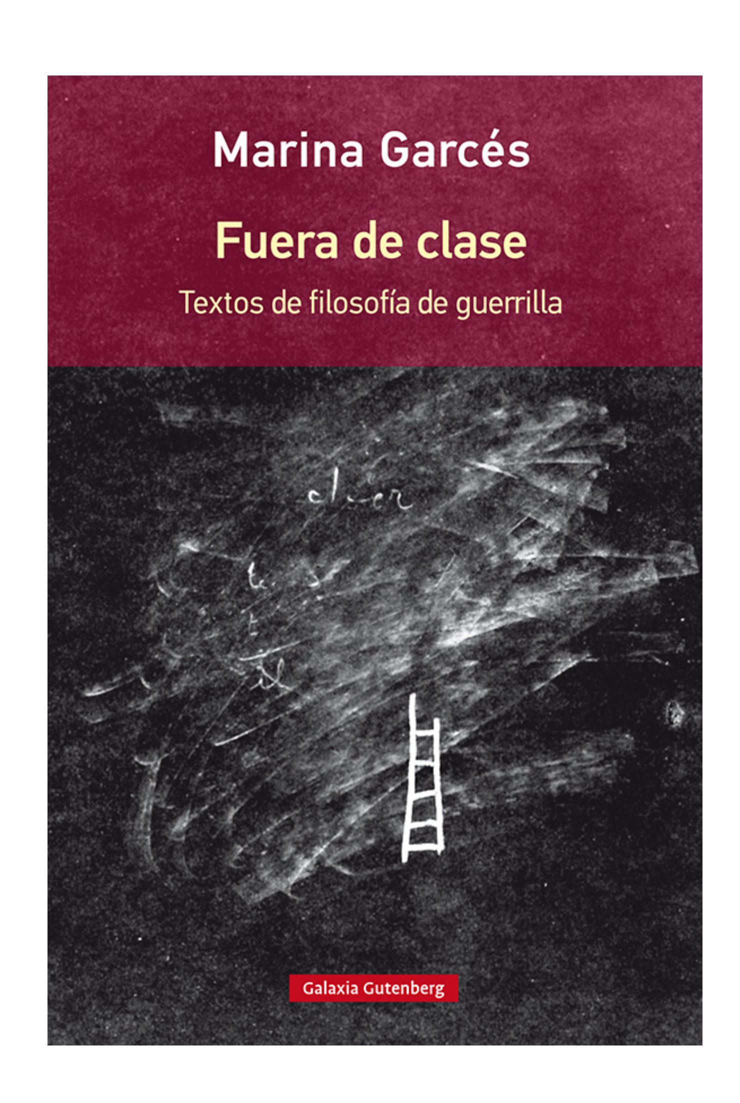
Marina Garcés

Fuera de clase

Textos de filosofía de guerrilla



Galaxia Gutenberg



Marina Garcés
Fuera de clase
Textos de filosofía de guerrilla
Galaxia Gutenberg



© Pere Tordera / ARA

Marina Garcés (Barcelona, 1973) es filósofa y trabaja como profesora en la Universidad de Zaragoza. Es autora de los libros *En las prisiones de lo posible* (Bellaterra, 2002), *Un mundo común* (Bellaterra, 2012) y *Filosofía inacabada* (Galaxia Gutenberg, 2015). Desde 2002, impulsa también el proyecto de pensamiento colectivo Espai en Blanc. Su pensamiento es la declaración de un compromiso con la vida como un problema común. Por eso desarrolla su filosofía como una amplia experimentación con las ideas, el aprendizaje y las formas de intervención en nuestro mundo actual.

Este es un libro de filosofía de guerrilla, una puesta en práctica de los presupuestos filosóficos que Marina Garcés planteaba en su libro anterior, *Filosofía inacabada*.

Pensar radicalmente provoca que nos relacionemos con lo que somos y lo que hacemos a través de preguntas inesperadas con consecuencias no previstas. De esta manera, la filosofía crea su propio campo de batalla.

Los textos reunidos en este libro hacen del pensamiento un lugar de interpelación y de encuentro, abren caminos y el conjunto resultante es un mapa inacabado de pistas para que cada uno de nosotros nos sirvamos de él para transformar la vida.

Aquí el pensamiento se nos presenta como una fuerza personal y colectiva, íntima y pública, singular y plural, irreductible y comunicable.

Marina Garcés

Fuera de clase

Textos de filosofía de guerrilla

Galaxia Gutenberg

Título de la edición original: *Fora de classe*
Traducción del catalán: Patricia Valero Mous

Edición al cuidado de Montse Ingla y Antoni Munné

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: octubre 2016

Imagen de portada: dibujo de Gisèle Durand-Ruiz
reproducido en la reedición del libro de Fernand Deligny
Les enfants ont des oreilles (1976)

Conversión a formato digital: Maria Garcia
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-16734-65-8

PRÓLOGO

Un mapa inacabado de pistas

La filosofía, para mí, no fue de entrada una opción académica o profesional. Fue, sobre todo, una decisión que me salvó de una muerte en vida. De adolescente, todavía protegida por la escuela, veía con espanto la sociedad que a finales de los años ochenta ya se anunciaba: competitividad, clientelismo y privatización, incluso de la existencia. Un presentimiento me embargó. Un impulso me hizo saltar fuera del recorrido que me esperaba, que nos esperaba, y en el que incluso la relación con el deseo de saber y de aprender quedaba subordinada a esas lógicas depredadoras y empobrecedoras.

La filosofía, sin embargo, no me llevó fuera del mundo. Me permitió entrar en él por una puerta imprevista. La filosofía tiene esa virtud, que quiere decir esa fuerza y esa capacidad: trazar los caminos de lo impensado. Dibujar caminos allí donde no los hay. Desplegar dimensiones de la realidad donde ésta parece plana y unidimensional. Establecer relaciones entre elementos heterogéneos, entre mundos incomunicados. En mi caso, este camino de lo impensado me llevó del yo al nosotros, de la impotencia al compromiso y de la sospecha a la confianza. El mundo no me parece mejor, todo lo contrario. Pero ya no miro la realidad desde la barrera: los conceptos son herramientas muy potentes, porque nos permiten elaborar los verdaderos problemas, abrirlos y compartirlos. A esto no lo podemos llamar salvar el mundo, pero sí ponernos en la situación de entender algunos de sus aspectos y transformarlos.

Con los años, me he convertido en profesora de filosofía en la universidad de una ciudad lejana, entro y salgo del lugar en el que vivo,

como entro y salgo de clase. Me gusta el aula, la aridez del día a día, las horas acumuladas, el duro entrenamiento de cuerpo y mente, la indiferencia simulada de los estudiantes y el entusiasmo contenido de mi propia voz cuando me reencuentro, al explicarlos, con autores, textos e ideas. Pero aun así, la filosofía es para mí un árbol que sigue teniendo las raíces y las hojas fuera de clase. Hay un tronco, visible, hecho de disciplinas académicas, obras y referencias que hace falta conocer y en las que hay que profundizar si se quieren tener determinadas herramientas filosóficas y participar en ciertos debates. Pero ¿dónde echan raíces sus preguntas? Y ¿hacia dónde apuntan los problemas que plantean?

Éstas son las cuestiones que ningún plan de estudios y ninguna ley educativa pueden neutralizar. Pasaremos un tiempo, es posible, con las escuelas y las universidades huérfanas de filosofía. Como hemos pasado décadas con una enseñanza más bien deficitaria y ridícula de compendios de temas y lecciones de historia de la filosofía al final del bachillerato. Pero si ampliamos el foco histórico y cultural... ¿qué encontramos? ¿No ha habido, quizás, situaciones más adversas todavía en las que la mala hierba filosófica ha tenido que crecer entre las grietas de los castillos y de las murallas, en los márgenes y en campo abierto? Intuyo que estamos en un momento parecido: se alzan cada vez más altas las paredes de cristal de un sistema educativo que somete a un mercado de trabajo vacío de contenidos y ansioso por obtener una fuerza de trabajo flexible y disponible. Pero fuera de clase crecen la inquietud y el malestar, la necesidad de preguntas radicales y de conocimientos capaces de llevarnos más allá del dictado de la actualidad.

La vida duele. Siempre lo ha hecho. Pero los anestésicos mediáticos y farmacológicos a los que nos habíamos confiado no nos sirven. Y la vida quiere más: ser vivida, ser compartida y hacerlo con dignidad. Los expertos y tecnócratas también han demostrado no tener las recetas que lo garanticen. ¿Qué hacemos entonces? Pensar. Y confiar en la fuerza transformadora del pensamiento. Eso es lo que nos brinda la filosofía. No nos ofrece teorías precocinadas, modelos cerrados o ideologías establecidas, sino que nos permite reencontrar la fuerza del pensamiento y utilizarla para

transformar la vida. Es una fuerza personal y colectiva, íntima y pública, singular y plural, irreductible y comunicable. Pero sobre todo es una fuerza igualitaria: todo el mundo es capaz de usarla si se decide a hacerlo y si se crea el contexto para poder desplegarla. Contra todo dogma o monopolio del saber, la filosofía sólo es posible allí donde alguien ha dejado una cosa sobre la que pensar y alguien la retoma y la desplaza. En este sentido, la filosofía es ambiciosa y generosa, arrogante y humilde al mismo tiempo. Dice más de lo que normalmente nos permitimos decir, pero siempre dice menos de lo que podríamos aspirar a saber o a tener.

El deseo de entender abre lugares comunes porque inquieta e interpela al mismo tiempo. Pero precisamente por eso la filosofía no tiene un lugar propio. La filosofía siempre es, por definición, impropia, y desencadena pasiones inapropiadas porque hace que nos relacionemos con lo que somos y con lo que hacemos desde preguntas no esperadas y con consecuencias no previstas. Es en este sentido que la filosofía es, para mí, una práctica de guerrilla. De igual modo que la guerrilla no tiene un frente de lucha fijo, sino que luchando crea su propio campo de batalla, la filosofía no tiene un territorio acotado, sino que pensando crea su propia cartografía. Es la que nace, como decía, de dibujar los caminos de lo impensado. Y así como las guerrillas avanzan liberando barrios, pueblos y territorios, la filosofía avanza liberando las palabras de todo lo que captura su uso y su sentido.

Hoy, las formas de captura de las palabras, en nuestra sociedad, son múltiples y muy sofisticadas, ya que se esconden bajo el velo de la libertad de opinión y de expresión, bajo el derecho universal a la educación y bajo el acceso global a la información. Bajo estas tres condiciones, la palabra parece ser libre, como parecemos ser libres los ciudadanos de las democracias occidentales. Pero sabemos muy bien que no lo somos, como no lo son tampoco nuestras palabras. A finales del siglo XIX, los escritores y pensadores europeos se quejaban de que las palabras les llegaban gastadas, cansadas, deshechas. Se les caían de la boca. Habían perdido vitalidad, esto es, capacidad de decir y expresar la vida que las mueve. Literalmente, podríamos decir que estaban sin aliento, desanimadas. Con la experiencia de las guerras mundiales, en el siglo XX, el sentido se rompió y el lenguaje

se quedó mudo. Tras esta muerte colectiva, a nosotros las palabras nos llegan estandarizadas, saturadas, redundantes y organizadas en segmentos de público y de interés. Hay para todos y a todas horas. La cuestión es que no se detengan. Que la comunicación no se interrumpa. Que la actividad no pare. Que siempre tengamos alguna cosa más que decir, a punto para ser repetida. Siempre la misma, aunque parezca distinta, para no tocar nunca la realidad. Las palabras forman parte, así, de un flujo ininterrumpido que conecta la vida privada, los afectos, las profesiones, la información y la opinión en una pasta pegajosa que no nos deja respirar.

Pensar es aprender a respirar. Nada más sencillo y nada más difícil. Por eso el cuidado de lo que hemos dado en llamar alma y el cuidado de la respiración tienen tanto que ver en todas las culturas. El alma es el aliento, y donde no hay aliento las palabras se pudren o se cosifican. Mueren en nuestra boca o pierden la vida como productos intercambiables en nuestras redes de comunicación.

Ante la saturación, la tentación es retirarse, irse y callar. Mucha gente lo está haciendo hoy en día, bajo diferentes opciones, para sobrevivir a la precariedad y a la impotencia. Pero como saben también las guerrillas, la retirada sólo puede ser temporal y táctica. Es un gesto para combatir mejor. Es decir, para abordar la vida sin perder la vida. Esto implica vivir, pensar y luchar sin dejar de experimentar.

La serie de textos que integran este libro son parte de uno de estos experimentos. A mediados de 2014, el diario *Ara* me propuso que me incorporase, de forma habitual, al suplemento *Ara Diumenge* con una columna de pensamiento. No me atraía ni incorporarme a un medio de comunicación ni, aún menos, hacerlo de forma habitual. Pero contra esta idea, que me parecía equivocada, la imagen ya maquetada de la página del suplemento, en la que había un pequeño margen lateral para llenar, me sedujo. Mejor dicho, me tentó. Han pasado dos años de columnas semanales y debo agradecer la paciencia y la incondicionalidad de todo el equipo del diario, como también a Xavier Antich la compañía que domingo tras domingo nos hemos hecho, compartiendo página, por escrito. Especialmente, me gustaría agradecer la perseverancia de la periodista

Catalina Serra y del director del diario, Carles Capdevila. Me han permitido hacer una cosa importante: ir en contra de mí misma y aprender de este gesto.

En este tiempo, mi reto ha sido crear un espacio y un tiempo que se convirtiese en un lugar de encuentro. El lugar es este margen derecho de la página. El tiempo, cada domingo. Pero el encuentro no se puede dar si quien lo provoca no se mueve. Mi desafío, por tanto, ha sido llevarme a mí misma, cada vez, al límite de un problema o de una idea, es decir, hasta allí donde se abre lo que me inquieta y no sé muy bien cómo pensar. Localizar una cuestión, presentarla y trazar el camino para acercarnos a ella con los sentidos, el corazón y la mente abiertos. Eso es lo que ha querido decir, para mí, encontrarnos fuera de clase, semana tras semana durante dos años, hasta mayo de 2016.

En este sentido, estos textos componen un género. Es un género filosófico que consiste en trazar, texto a texto, con el mínimo de palabras posible, un mapa inacabado de pistas. En este libro no están los caminos, sólo sus inicios. Pero cada inicio, si se sigue, abre un recorrido irreversible. Por eso es el antimapa de lo que analicé, hace muchos años, en mi primer libro: las prisiones de lo posible. Es decir, una realidad en la que todo es posible pero nada cambia. Yo decía, en aquel momento, que las prisiones de lo posible no tenían exterior y que sólo podían ser saboteadas internamente. Este sabotaje es salir fuera de clase. Las clases organizan el aprendizaje, el conocimiento, las especies naturales, las categorías del pensamiento, las razas, los géneros, las identidades políticas y las desigualdades sociales. ¿Qué quiere decir entonces salir de clase? Quiere decir, básicamente, crecer en los márgenes de este sistema de clasificaciones para alterarlo y subvertirlo. Continúo pensando que no hay un exterior, en el sentido en que no hay nada ni nadie indemne a las leyes de clasificación. Pero creo con firmeza que toda lucha verdadera es una lucha contra estas leyes y sus efectos sobre los cuerpos y sobre las mentes. La filosofía, en este sentido, es una herramienta más, pero imprescindible, de esta lucha por la vida.

El pedagogo francés Fernand Deligny, que es para mí, desde hace tiempo, una fuente inagotable de pistas, trabajó durante muchos años en los

bosques con niños que, por diferentes motivos, vivían en los límites del lenguaje. Se retiró sin marcharse, se situó en los márgenes de la vida urbana y de la institución sin desvincularse del mundo, a través de sus protagonistas más imperceptibles: los niños *despalabrados*, hoy en día diagnosticados como autistas, entre otros trastornos. Deligny se preguntaba y nos pregunta todavía hoy, a través de sus trabajos escritos, dibujados y filmados, de qué está hecho nuestro lenguaje si lo miramos a partir de aquellos que no pueden disponer de él. ¿Qué veremos entonces? ¿Qué seremos capaces de entender y expresar? Me parece que la filosofía tiene algo que ver con esta necesaria operación de extrañamiento. Hay que olvidar las palabras para poder hablar, para podernos dirigir a los demás y para poder, finalmente, retomarlas. Este conjunto de textos es una invitación a hacerlo: una invitación a olvidar y a retomar. Un ejercicio crítico que quiere hacer enmudecer el sistema de clases que habla a través nuestro, abrir las palabras a los conflictos que esconden y devolverles el sentido. Las palabras sólo tienen sentido cuando hablan de aquello que nos importa. Encontrar, defender y compartir aquello que de verdad nos importa es hoy la única acción filosófica, política y cultural que puede devolver la dignidad a nuestra vida y a nuestras palabras.

I

Olvidar las palabras

Fuera de clase parece que sólo haya espacio para el castigo o la huida, los pasillos silenciosos y oscuros en los que pasan el rato los castigados, o el sol y las aventuras con las que sueñan quienes pasan el día encerrados en las aulas. Pero fuera de clase también está todo lo que ha quedado por pensar: los deseos encendidos por lo que hemos empezado a aprender, el eco de las palabras inquietantes, los problemas no resueltos y, sobre todo, la relación de todo aprendizaje con la vida, con la propia vida y también con la vida colectiva.

Fuera de clase, por tanto, están los anhelos y los compromisos de los saberes que no pueden ser capturados ni por la academia ni por ninguna otra forma de monopolizar el pensamiento. Con estos escritos me llevaré palabras y problemas fuera de clase, de las clases de filosofía que realmente estoy impartiendo en la universidad, y los traeré aquí para ser pensados y continuados, abiertos a todo el mundo, y para ser puestos en relación con aquellos problemas que hoy nos importan de verdad.

Cada año leo en clase unos fragmentos del *Zhuang Zi*, que es uno de los libros fundamentales del taoísmo chino. Un libro clásico, como diríamos nosotros, aunque para la cultura china todo libro antiguo, como este del siglo IV a.C., sigue siendo actual. Entre muchas otras, hay una frase de esta gran colección de historias y de pensamientos que me cautiva: «Busco un hombre que haya olvidado las palabras para poder hablar con él». Olvidar las palabras para poder hablar: ¿una contradicción? No. Creo, más bien, que es una condición. Los taoístas alertaban del peligro de fijar el sentido de la realidad y tenían miedo de aquellos que se aferraban a las palabras para

construirse una posición más fuerte. Las palabras como tribuna y como jaula: eso era lo que hacía falta olvidar para poder hablar, para poder hablarnos. Como ahora.

Hoy, en nuestra sociedad, las palabras parecen circular libremente, pero nos acaban atrapando. Nos atrapan los clichés: maneras estereotipadas de decir la realidad, de referirnos a lo que pasa y de valorar la actualidad, sentencias simplificadoras que vamos pasando de boca en boca, desde por la mañana temprano, cuando se ponen en marcha las tertulias, y que siguen entreteniéndonos y dándonos seguridad cuando llegan, por la noche, las conversaciones con familiares y amigos. Nos atrapa, también, el ansia de comunicación. Si no hay actividad comunicativa, dejamos de escuchar. Si no recibimos mensajes, dejamos de percibir. La comunicación, así, se torna una actividad vacía que sólo pide más y más comunicación.

Saturados de clichés y de actividad comunicativa, dejamos de hablar. Hablar es interrumpir el ruido y encontrar aquella palabra que realmente necesitamos decirnos, aquel sentido que ilumina de otra forma lo que estamos viviendo.

Las tres fronteras de la filosofía

La filosofía es la confianza en que el pensamiento puede transformar la vida y hacerla mejor. Es decir, que podemos vivir pensando y pensar cómo queremos vivir, en un tránsito sin demasiadas garantías entre el silencio y la acción. La filosofía no pretende agotar el silencio ni ser pura acción. Sabe que los contornos de lo que podemos decir y pensar son limitados y parciales, que estamos, por tanto, rodeados de silencio. Pero sabe también que sin adentrarnos más allá de los límites de lo que todavía no sabemos cómo decir, la acción es mera repetición y aceptación de lo que hay.

Europa, que presume de haber inventado la filosofía, vive hoy en la aceptación de su impotencia prepotente, encerrada dentro de sus fronteras. La frontera de la vergüenza hiere las tierras donde vivieron, precisamente, los primeros filósofos, entre las costas griegas y las de Asia Menor. Pero la frontera europea, de sur a norte, hace tiempo que se refuerza con vallas y con medidas laborales, penales, económicas y políticas. La frontera siempre ha formado parte de la razón de ser europea. El universalismo europeo es expansivo, difusionista, como dicen algunos estudiosos del fenómeno colonial. Pero no es ni ha sido nunca un universalismo acogedor ni inclusivo. Por eso, la filosofía europea, hoy, también se encuentra atrapada en una impotencia prepotente. Como el continente que le dio un nombre griego, la filosofía sobrevive recluida dentro de sus fronteras.

Las fronteras de la filosofía europea son tres: cultural, histórica y disciplinaria. La primera es la que ha cerrado las múltiples fuentes y experiencias del pensamiento en una única identidad cultural. La filosofía, o es occidental o no es filosofía. El resto, pues, son formas de sabiduría, o de

pensamiento, o de mística religiosa o poética. Pero la filosofía, como filosofía, se ha querido sola, sin aliados ni interlocutores.

La segunda frontera que delimita hoy la confianza en la filosofía es una frontera histórica. Esta filosofía occidental se ha otorgado a sí misma un sentido histórico: es decir, se ha presentado como una historia entre un origen y un final con un sentido del que se sentía portadora. El problema es que también ha querido explicar su propio final, y ahora no sabemos cómo seguir pensando, en el después del después. La última frontera es la disciplinaria: la filosofía se ha dejado clasificar, entre las disciplinas científicas, como una más entre otras, en un estéril y demasiado podado árbol del conocimiento. Y como rama aislada de las demás, la filosofía ve pudrirse sus frutos.

Como saben los socorristas que acuden a rescatar vidas y las personas que huyen, la frontera, vista de cerca, no es nada: un pedazo de mar, de tierra, de río, de vía de tren... Una identidad cultural, una forma histórica, un departamento académico. La mirada del pensamiento que se atreve a ir a buscar la vida funde, con su inteligencia, las barreras. Pero Europa y su filosofía, mientras tanto, siguen mirándose el ombligo.

Habitaré mi nombre

La filosofía es una mezcla de verdades universales y de nombres propios. Sus palabras existen vinculadas al nombre de la persona que las escribió o pronunció y a la vez se ofrecen a la comprensión de todos, porque quieren poder ser aceptadas por cualquiera que desee volver a pensarlas y hacerlas suyas. La relación de la filosofía con los nombres propios es, así, algo muy extraño.

Los lectores de hoy tenemos incorporada la idea de autor. Pero ¿son los nombres de los filósofos tan sólo nombres de autor, como pasa a menudo con los escritores y los artistas? Cuando en la escuela aprendemos (si todavía nos dejan estudiar filosofía) las ideas de Platón, o el *cogito* de Descartes, o la lucha de clases de Marx, los nombres no son solamente firmas, son parte inseparable del concepto o teoría filosófica de la que estamos hablando. No son autores de filosofía, por lo tanto, sino vidas filosóficas singulares capaces de forjar una idea y hacérnosla llegar.

Hay un escrito confesional del filósofo francés Alain Badiou en el que explica por qué se hizo filósofo y cómo llegó a serlo. Badiou es un filósofo que me despierta amor y odio, admiración e irritación. Es lo que pasa cuando las ideas no son sólo teorías frías y abstractas. Este ensayo confesional, titulado *La confesión del filósofo*, tiene un final muy bonito en el que Badiou recuerda sus lecturas poéticas de adolescente, concretamente las del poeta antillano Saint-John Perse. Desde la lejanía de la colonia, el poeta escribe «habitaré mi nombre». Y Badiou añade que precisamente eso es lo que la filosofía busca hacer posible para todos y cada uno de nosotros, seamos filósofos o no. Desde la singularidad de un nombre, la filosofía se

dirige a nosotros como habitantes de nuestro propio nombre, iguales a los demás pero irreductiblemente únicos.

Aunque no seamos autores de ninguna obra, todos estamos igualmente atados a nuestro apellido, que nos vincula a determinadas relaciones filiales y de clase. De la misma manera, cada vez estamos más atados a las identidades con las que circulamos por la red y que nos convierten en una marca más o menos valorada según el mercado laboral y afectivo. Contra estas formas encadenadas del nombre, la filosofía nos devuelve el nombre propio como un lugar para conquistar la propia libertad. Ya no un apellido o una marca, sino un lugar para desplegar una vida. Pero no lo hará sin violentarnos. Porque, contra los nombres identificados y atrapados en la jerarquía del linaje y el marketing existencial de la sociedad actual, la filosofía nos obliga a cada uno de nosotros a preguntarnos: ¿habito verdaderamente mi vida?

El deseo y la dificultad

Cuando empecé a escribir estos textos, hubo quien que me comentó que quizás eran demasiado difíciles. Que la gente no los podría leer fácilmente. Yo nunca he sabido quién es la gente, precisamente el concepto *la gente* indica que nos referimos a conjuntos de personas que no conocemos y de las que no sabemos qué pueden y qué no pueden hacer, de qué son capaces y de qué no. Y la objeción de la dificultad tampoco la he entendido nunca. ¿De dónde viene la idea de que la dificultad es excluyente o incluso elitista?

La dificultad es el señuelo del deseo. La complicación, en cambio, es la trampa de quien se cree poderoso. Quien comparte sus dificultades pone al otro a su nivel y lo hace entrar en un juego de interlocución: vamos a pensar esto... juntos. Quien viste su discurso o su obra o su vida de complicaciones, en cambio, lo que hace es declarar su superioridad e imponerla como inaccesible.

Por eso no debemos confundir la dificultad con la complicación ni admitir el chantaje de la facilidad como único lugar en el que encontrarnos. Lo que es importante, para mí, es hacer posible la alianza entre dificultad y simplicidad. Buscar aquel punto en el que la claridad no nos hace las cosas fáciles y en el que la dificultad no nos complica la vida, sino que nos despierta el anhelo de llevarla más allá. Contra lo que dice el sentido común, pienso que la exposición a la dificultad es igualitaria porque presupone la igualdad de las inteligencias como punto de partida de toda relación, ya sea educativa, afectiva, estética o política.

Me inquieta ver cómo hace un tiempo que se está imponiendo un discurso cultural y educativo que, desde la crítica al elitismo, rechaza la

dificultad. Es un discurso antiuniversitario, antiexperimental y antivanguardista que se refugia en un concepto muy confuso de cultura popular. En nombre del pueblo, se confunde la cultura del pueblo con la cultura para el pueblo. En nombre de posiciones anticlasistas, se vuelven a marcar los límites de lo que el pueblo, queriendo decir «los de abajo», pueden entender, aprender y consumir. Contra la alta cultura, se condena a gran parte de la población a quedar excluida. Paradójicamente, el antielitismo se convierte en una nueva forma de elitismo.

El principio de la cultura es que no hay límites de acceso a la cultura. Cualquier ser humano tiene capacidad para relacionarse con el conocimiento, las sensaciones, las ideas y las propuestas que han generado los demás seres humanos. Si son difíciles, despertarán y afinarán en nosotros nuevas capacidades, nuevas sensibilidades y formas de inteligencia. La igualdad no es un resultado, es una premisa y tiene una sola consigna: comparte el deseo y no trates nunca al otro de idiota.

Los enamorados

De todos es sabido que la filosofía tiene que ver con el amor. La invención griega de su nombre, *philo-sophia*, incorpora el amor a la sabiduría, así como sitúa la sabiduría entre amigos y enamorados. También son conocidas las escenas eróticas de *El banquete* de Platón, en el que diversos contertulios debaten entre ellos qué es el amor mientras disfrutan de los placeres de la mesa y de la seducción. Forman parte, casi, del folklore filosófico occidental. A lo largo de los siglos y bajo las capas de otras tradiciones religiosas, culturales y académicas, parece que quienes se dedican a la filosofía han ido perdiendo esta primera relación inmediata con el deseo y se ha ido imponiendo la imagen del filósofo, sobre todo masculino, como un personaje frío, insociable, maniático y poco capaz de relacionarse con su cuerpo y sus afectos.

Pero la palabra *filosofía* no ha perdido su prefijo amoroso, porque el deseo no ha dejado nunca de ser el motor del pensamiento. Éste es un hecho que se debe reivindicar y celebrar en un tiempo, como el actual, en el que todo saber se legitima por su carácter instrumental y procedimental. La filosofía no es ni útil ni inútil. Es la expresión humana más desnuda del deseo de saber y del hecho de que este deseo nunca será satisfecho del todo. Vivir es aprender a vivir y morir es aprender a morir. Por eso el saber más importante para nosotros es el que nunca podrá ser poseído, impuesto, codificado o certificado. La palabra *filosofía* dice eso: no poseerás nunca aquello que verdaderamente necesites aprender, como no será nunca tuya la persona a la que quieras de corazón. Su prefijo abre una distancia que no es

la de la impotencia, sino todo lo contrario: la que mantiene abierta la potencia de pensar y de amar.

En unas preciosas conferencias de 1964, *¿Por qué filosofar?*,[1] un todavía joven Jean-François Lyotard se dirigía a una nueva quinta de aspirantes a filósofos, estudiantes de primero, y les planteaba la pregunta del porqué, sin esperar que fuese respondida con una lista de expectativas y motivos. Lyotard los confrontaba con el hecho incontestable de su deseo. Por eso retomaba una escena, precisamente, de *El banquete*, en la que el joven Alcibíades, guapo, colmado de éxitos y perdidamente enamorado de Sócrates, le ofrece sus preciados favores a cambio de que él «le diga absolutamente todo lo que sabe». Sócrates no lo rechaza directamente, sino que muestra la ironía de un negocio imposible en el que él no tiene nada seguro con lo que corresponder en el intercambio. ¿Falsa modestia? ¿Purismo? No. Sabotaje: pone al descubierto su vacío para abrir el vacío sobre el que se mueven todos nuestros intercambios. Este vacío es el espacio inagotable del necesario deseo de vivir, de pensar y de amar.

---

1. Jean-François Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, París, PUF, 1964. Existe traducción castellana: *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989.

Radicalismo ilustrado

Ya hace unos cuantos años que imparto dos asignaturas de filosofía moderna en la Universidad de Zaragoza. No las escogí, quedaban libres cuando me reincorporé tras una excedencia por maternidad. Muchos de mis compañeros se habían apresurado a quedarse con las asignaturas de contemporánea, como seguramente habría hecho yo si hubiese podido escoger. Pero no escoger tiene, a veces, sus sorpresas.

La modernidad, en las últimas décadas, ha sido el nombre que recoge todos los pecados de las sociedades occidentales de los siglos más recientes: la arrogancia del sujeto, la prepotencia de la razón, la explotación capitalista, la desmesura productivista... A ojos del sangrante siglo XX, la modernidad es la fuente de todos sus males, técnica e industrialmente programados. Por eso, la filosofía contemporánea es una amplia revisión coral de los presupuestos, de los ideales y de los conceptos modernos. Un tribunal que va desde la absolución y el continuismo rectificado hasta la condena absoluta de toda su herencia.

Pero no hay nada mejor que acercarse directamente al enemigo y levantarle las faldas al gigante para descubrirle las cosquillas y admirar, también, sus articulaciones. Acercarse a la modernidad ilustrada, en lugar de seguir practicando vudú a su caricatura, es descubrir un campo de batalla del que no hemos salido porque no hemos sabido interpretarlo bien.

La Ilustración moderna no es sólo un combate de la razón contra la fe, y de la ciencia contra la religión. Mucho más profundamente que eso, es una apuesta por llevar la luz al mundo. Es decir, para hacernos capaces de captar la inteligibilidad de la naturaleza y de nuestra acción sin depender de la

mirada de Dios. La cuestión no es defender el racionalismo científico, sino la autonomía de la experiencia humana, que se sabe parcial, finita y precaria.

La Ilustración, entendida como una apuesta racional del progreso que proyecta la luz al final del camino y nos convierte en pequeños dioses creadores de nosotros mismos, es el aparato ideológico que la Ilustración misma inventa para conjurar la crisis de poder que su radicalismo crítico ha provocado. Este radicalismo confiaba en que las sombras de nuestro mundo estaban llenas de vida y de deseo de ser. Más spinoziana que cartesiana, más diderotiana que kantiana, más materialista que racionalista, la ilustración radical de los primeros librepensadores quería tocar directamente el mundo para entenderlo sin alejarse de él, para transformarlo sin manipularlo y para hacer de esta actividad concreta una condición de libertad compartida. Esta posibilidad radical, todavía incompleta, es la que la modernidad misma no pudo soportar.

La unidad del conocimiento

En los últimos tiempos me he encontrado implicada en diversos proyectos en los que se constata un problema que parecía haber caído en el olvido: el de la unidad del conocimiento. Quizás no se le llame así, porque suena pasado de moda, incluso imperialista y reaccionario, pero se llega a él de igual modo a través de la constatación de los límites, cada vez más estrechos, de las disciplinas, ya sean teóricas o prácticas, en las que estamos formados. Cualquier problema, hoy, necesita múltiples entradas. Pero ¿cómo abrirlas si nuestra formación es, cada vez más, de vía única?

Todos tenemos guardada, en el fondo de nuestro substrato cultural, la imagen del árbol del conocimiento. Es el árbol del pecado. El árbol de la vanidad. El árbol que enciende la desmesura del deseo. El árbol de la sistematicidad. La peligrosidad de sus frutos y su estructura vertical y jerárquica han hecho de él la imagen del anhelo humano de totalidad. De arriba abajo, del fondo de la tierra hasta acariciar el cielo, de donde anidan las bestias hasta la casa de los dioses, el árbol del conocimiento es un sistema ordenado que lo reúne todo.

La modernidad expandió sobre el mundo entero sus ciencias a la vez que talaba árboles y desforestaba tierras. Los saberes se autonomizaron, los lenguajes se liberaron y los puntos de vista se multiplicaron. Pero, al igual que los árboles talados para construir con ellos artilugios industriales y producir energía, las disciplinas se fragmentaron, especializaron, segmentaron... Y la filosofía, que cultivaba dicha unidad, quedó reducida a desecho o a esqueleto. Pensaban algunos que la mala hierba crecería una vez liberada de la autoridad de los árboles. Pero ahora, más que mala

hierba, somos plantitas de laboratorio bien alineadas y programadas genéticamente para cumplir una sola función y morir sin reproducirnos ni hibridarnos.

¿Nostalgia del árbol del conocimiento? No se trata de eso. No se trata de restaurar la unidad perdida, sino de reencontrar la capacidad de abordar problemas comunes. En 1998, el biólogo norteamericano E. O. Wilson publicó el libro *Consilience: la unidad del conocimiento*.[1] Lejos de proponer una unidad sistemática y formal del conocimiento, elaborada por filósofos profesionales, Wilson muestra que los problemas fundamentales de nuestro tiempo necesitan conceptos y desarrollos para los cuales ninguna ciencia particular tiene respuesta. En los extremos de dichos problemas, el yo y el mundo. Ni uno ni otro disponen ya de un solo lenguaje que pueda decirlos. ¿Cómo reunirlos sin reducirlos a la unidad?

Quizás los que imaginaron el árbol del conocimiento se olvidaron de una cosa: que los árboles no crecen solos. La unidad del conocimiento que hoy podemos reencontrar ya no será la del árbol único sino la del bosque, donde los árboles se tocan, se enredan y se abrazan por abajo y por arriba, entre los animales y bien cerca, no sabemos si de los dioses, pero sí de los elementos.

---

1. E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*, Nueva York, Knopf, 1998. Hay traducción castellana: *Consilience: la unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

Lo esencial es invisible a los ojos

El principito[1] es un libro que ha formado parte de muchas bibliotecas de casas particulares, tanto infantiles como adultas. No sé cuántos niños lo han leído realmente ni cuántos adultos lo han entreabierto con miedo de llegar a entenderlo. Pero todos reconocemos sus acuarelas y aquella silueta pequeña e inquietante de cabello rubio y rizado. La flor, el cordero, la serpiente y el zorro. Los hombres serios, los reyes, los científicos y los vanidosos. El texto, sin embargo, está lleno de mensajes que sólo llegan a nosotros después de haber atravesado su evidencia aparente.

Una de las ideas clave de la historia es la que se nos revela como el secreto mejor guardado: «lo esencial es invisible a los ojos». Es una afirmación que en nuestra cultura está cargada de sentido, un sentido que apunta a la idea de más allá. Podría ser una frase platónica, una sentencia mística, un acto de fe cristiano o una premisa de la ciencia más racionalista. Desde todas estas aproximaciones a la realidad, se entiende que hay algo esencial que está más allá de lo que vemos con los ojos: una idea más verdadera, Dios, la totalidad o el lenguaje matemático con el que está escrita la naturaleza.

Esta frase no sólo apunta a un más allá, sino que expresa la crítica al mundo de las apariencias, que va desde la denuncia del engaño de los sentidos hasta la crítica del imperio de la mercancía en la sociedad del espectáculo. En el caso de *El principito*, este más allá dice apuntar al corazón, y la apariencia denunciada es la de un mundo cuantificado según los intereses de los individuos.

Pero ¿es lo esencial realmente invisible a los ojos? *El principito* es un libro de dibujos para dibujantes que todavía son capaces de reaprender a ver el mundo. En los dibujos cooperan las manos, los ojos, los imaginarios culturales, la imaginación personal y las herramientas materiales de cada tiempo y de cada lugar. Actualmente, se habla con preocupación del abandono de la lectura cuando niños y niñas llegan a la adolescencia. Pero ¿y el abandono del dibujo? Pasa mucho antes y lo tenemos del todo aceptado: «Ay, yo no sé dibujar», acostumbramos a decir sin vergüenza. ¿Nos imaginaríamos decir lo mismo en lo que respecta a la lectura o a la escritura?

El dibujo de la serpiente que esconde un elefante y que parece un sombrero es una imagen perfecta para explicar la relación entre lo visible y lo invisible, cuando todavía no se han separado ni enfrentado. El elefante no se puede ver, como ninguno de nosotros puede ver sus propias vísceras o su corazón latiendo. Lo invisible, por tanto, no está más allá, está aquí, en mí, en nosotros, visible y opaco a la vez, disponible e imposible al mismo tiempo. Es tan sólo el pliegue de lo que es visible, la entraña de un mundo con volumen, que nunca podremos entender de un único vistazo. Toda una lección de lo que a la filosofía le cuesta tanto decir, en un solo trazo.

---

1. Antoine de Saint-Exupéry, *Le petit prince* (1943). Hay traducción castellana: *El principito*, Barcelona, Salamandra, 2001.

Respirar el sentido

Hay tres escenas fundacionales de la filosofía en los diálogos platónicos. Tres, como mínimo. Son la condena a muerte de Sócrates, la salida y el regreso del filósofo de la caverna y la expulsión de los poetas de la República, imaginada por el filósofo rey. Según la tercera, el imperio de la filosofía, como proyecto educativo y de sociedad, pasaría por el divorcio con la poesía. Podemos discutir si Platón quiso decir eso. Hay un libro muy interesante, *Prefacio a Platón*, de Havelock,[1] que lo matiza y muestra que de lo que está hablando Platón en la *República* es de un conflicto entre modelos educativos y los valores que transmiten. Pero más allá de lo que esté pasando en este diálogo, lo que es verdad es que nuestra cultura ha pretendido dar por válido este divorcio, incluso el antagonismo entre el concepto filosófico y la creación poética. Contra esta pretensión, protesto. Pero para protestar hace falta argumentar, y lo intentaré en el marco de los escasos espacios de este texto.

En un libro maravilloso e inagotable, *El mundo en el oído*,[2] el poeta e historiador de la música Ramón Andrés dice una cosa muy interesante: en Grecia, y de forma clara con la filosofía de Aristóteles, nace el formalismo que triunfará en la modernidad. Más concretamente: con el pensamiento formal, dice, le es arrebatado al hombre «el pensamiento acústico». Esto tiene como consecuencia dejar de escuchar el pensamiento para empezar a ver los conceptos y sus relaciones. El conflicto entre escucha y visión, entre oído y vista, es innegable, y que en Occidente haya dominado una concepción visual del conocimiento, también. Pero ¿quiere eso decir que hemos dejado de oír y de sentir el pensamiento?

Aquí es donde pienso que hace falta decir que no ha sido así. La poesía, como género literario, ha conservado la métrica y, por tanto, la relación explícita con la respiración y el ritmo. Pero la filosofía no sería un pensamiento vivo si no hubiese mantenido, a su manera, la relación con una rítmica que es lo que hace de cada filosofía una manera singular de respirar. William James, el filósofo norteamericano, decía precisamente que pensar es respirar. Es imposible leer bien los textos filosóficos si no sentimos en ellos la respiración y el ritmo de quien los ha escrito, vivido, sufrido y compartido. Por eso hace falta leerlos también, de vez en cuando, en voz alta, aunque sean traducciones. Pruébenlo. En la escuela nos han enseñado a hacer esquemas para retener las ideas. ¿Y si escuchásemos su ritmo? Verán que se entienden muchas más cosas que sólo a partir de las imágenes no se pueden llegar a escuchar.

---

1. Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963. Hay traducción castellana: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor Libros, 1994.

2. Ramón Andrés, *El mundo en el oído*, Barcelona, Acantilado, 2008.

Pensar la diferencia

Me propongo hacer un apunte sobre la idea más importante que he aprendido estudiando filosofía. Resulta un poco violento señalar una cosa o persona como más importante que el resto. Pero en el caso de las ideas tiene cierto sentido. Las ideas no son teorías que sobrevuelan la realidad, sino que son tomas de posición en el mundo. Pensar una idea es hacerla propia y situarse. Por eso siempre hay alguna que determina de manera más fundamental que las otras nuestra forma de ser y de pensar.

Esta idea que me propongo destacar por su importancia es la de diferencia. O, más concretamente, la de poder pensar la diferencia, no como aquello que distingue una cosa de la otra, una persona de la otra, sino la diferencia pensada por sí misma. ¿Somos capaces de pensar la diferencia sin referencias a la identidad? Pensemos en el juego de las siete diferencias: las encontramos sobre el mismo dibujo, ligeramente modificado. Pero ¿y si el dibujo no existiese? ¿Y si sólo hubiese diferencias? Quizás entonces ya no podríamos jugar a comparar y distinguir, pero tendríamos una representación que se acercaría mucho más a la textura real de nuestro mundo.

Esto es lo que nos enseñan a pensar los escritos del filósofo francés Gilles Deleuze. En libros como *Diferencia y repetición*,[1] que es la base del resto de sus trabajos sobre filosofía, literatura, política o cine, Deleuze fuerza los rígidos marcos dentro de los cuales la metafísica había ordenado lo que es y lo que puede ser pensado. Desde Platón y Aristóteles nos habíamos acostumbrado a creer que pensar es reconocer formas. Sólo aquello que puede ser referido a un modelo es pensable. Las diferencias

serían lo que se aleja del modelo, ya sea por relaciones de analogía, de semejanza o de oposición. ¿Qué pasaría, pregunta Deleuze, si prescindimos de la necesidad del modelo? ¿Qué nos quedaría? Nos quedarían las diferencias libres. Libres de un patrón y libres de unos canales preestablecidos de relación. Las diferencias libres son la multiplicidad. Una multiplicidad rica, heterogénea y abierta a las relaciones más impensadas. ¿Estamos hablando del caos? No. Las diferencias, liberadas de su patrón de referencia, no son el caos. El caos, lo explica muy bien Deleuze, es la ausencia total de relación posible. Donde nada se puede relacionar con nada. La multiplicidad de diferencias es, en cambio, la realidad en su capacidad de crear relaciones y formas de vida independientemente de su representación y de su reconocimiento.

Quizás este texto haya quedado un poco abstracto, lo sé. Pero ahora jueguen a un juego que ya no es el de las siete diferencias: intenten pensar en las personas que les rodean y las realidades sociales que conocen como diferencias libres, sin referirlas a ningún patrón ni modelo de reconocimiento. Seguro que empezarán a cambiar muchas de sus percepciones más próximas y concretas.

---

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (1968). Hay traducción castellana: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Filosofía mundial

Hay mundiales de fútbol, concursos mundiales de belleza y congresos mundiales de casi todas las ciencias. Pero ¿hay una filosofía mundial? En un mundo globalizado como el nuestro, esta pregunta puede parecer absurda. La experiencia que tenemos de la realidad se comunica de forma instantánea bajo códigos culturales y a través de dispositivos tecnológicos que nos hacen sentir que el mundo está cada vez más cerca de tener una sola piel y un solo cerebro. Tenemos académicos globales, intelectuales que han hecho del planeta entero su tribuna y una industria cultural que nos permite consumir las mismas ideas casi a todo el conjunto de la humanidad en tiempo real.

Sin embargo ¿es la filosofía globalizada una filosofía mundial? A finales de los años setenta, el filósofo francés Michel Foucault mantuvo una conversación con un monje japonés,[1] que todavía puede leerse hoy, en la que el japonés le preguntaba por la crisis de Occidente y por su dificultad a la hora de ofrecer al mundo nuevos horizontes de sentido. Foucault acoge su interpelación sin protegerse y añade que la crisis de Occidente es a la vez la crisis de la filosofía y la crisis del imperialismo. ¿Quiere decir con eso que la filosofía es imperialista? No exactamente. Lo que quiere decir es que en la filosofía de raíz griega y cristiana hay una idea del universal que ha sido el motor espiritual del colonialismo y que a partir de la segunda mitad del siglo XX se ha topado con sus propios límites. No obstante, Foucault no renuncia al impulso universalista en favor del relativismo o del particularismo cultural. Más bien nos lanza un desafío: ¿sabremos encontrar una experiencia no uniformizadora de lo que es universal? ¿Sabremos

comunicar y mantener abierto a la vez el fondo común de la experiencia humana?

Si algo puede querer la filosofía mundial, creo que debería tener que ver con este desafío. Contra la literatura universal, el transnacionalismo literario que practica y sobre el que reflexiona la filósofa india Gayatri Spivak. Contra el mapa de las culturas hegemónicas, el mural agrietado de las experiencias culturales en tránsito que rastrea un crítico como Homi Bhabha. Contra la filosofía globalizada, el pensamiento-mundo que invoca el filósofo africano Achille Mbembe. Dice Mbembe que nos tenemos que hacer herederos del mundo entero, que a la vez debemos crear. Esto implica agrietar nuestras palabras amuralladas para dejar que de sus fisuras nazcan, y en ellas se enreden, nuevos sentidos. No se trata de encontrar una nueva filosofía para el mundo, sino de crear un mundo común para la inquietud filosófica que nos remueve a unos y a otros.

---

1. «De l'archéologie à la dynastique», entrevista de Shihegiko Hasumi a Michel Foucault, publicada en la revista japonesa *Umi*, 1972.

La valentía del pensamiento

Dos estudiantes de filosofía de Zaragoza condujeron con sabiduría, cuidado y atrevimiento las jornadas de la 52.ª edición del Congreso de Filosofía Joven, que en 2015 se celebró en Zaragoza. Es un encuentro que desde hace más de cinco décadas se celebra en diferentes universidades de España de forma itinerante y totalmente autoorganizada, sin comité científico ni estructura estable.

Esta vez, respondiendo a la situación de asfixia y de creciente aislamiento que vive la universidad, las organizadoras del congreso situaron algunas de sus sesiones en lugares públicos de la ciudad y las vincularon, a través de la denominación Zaragoza Piensa, al festival de pensamiento que el año anterior había tenido lugar en Barcelona, el Barcelona Pensa. La filosofía desborda los marcos de la academia cuando los muros de ésta pretenden hacerse más altos, y vincula ciudades cuando sus vidas políticas parecen alejarse.

La sesión de presentación del congreso tenía por título *Materiales para un pensamiento valiente* y en lugar de presentar en ella teorías grandilocuentes sobre cómo tendría que ser el mundo, nos encontramos una serie de personas que, de diferentes formas, intentamos crear lugares comunes para el pensamiento o, dicho al revés, que apostamos por hacer del pensamiento un lugar de interpelación y de encuentro. Estábamos allí una periodista y *performer* radicada en Madrid, un profesor de secundaria de Aragón, un editor y activista, un librero y yo.

¿Qué hace valiente al pensamiento? Yo diría que un pensamiento es valiente cuando interpela y se deja interpelar. Esto quiere decir: cuando se

dirige y se expone, cuando aporta ideas que alteran los márgenes sobre los que nos movemos normalmente. Un pensamiento valiente interpela porque nos desplaza: lo que somos, lo que pensamos y lo que sabemos dejan de mirarse al espejo para tenerse que mirar a través de los ojos, de las palabras, de las vidas y de las problemáticas de otros. No existe el pensamiento privado. La mayor valentía es dejarse tocar.

La forma más efectiva de conjurar este peligro es convertir la potencia de interpelación que tiene el pensamiento en un poder cada vez más selectivo de circulación. Las ideas circulan hoy por el mercado académico, mediático y cultural convertidas en mercancías de consumo rápido, segmentado y cada vez más desigual. Pero lo que es peor es que los estudiantes, profesores, investigadores y autores también nos convertimos en clientes y en productos que sólo podemos circular, cada uno por su carril. Anestesiados, blindados y competitivos, ganamos excelencia y perdemos valentía, ganamos visibilidad y perdemos generosidad.

«Queremos pensar cómo pensar», propusieron en la presentación las coordinadoras del Zaragoza Piensa. Un gesto valiente que implica detenerse, plantarse, dirigirse y exponerse a la inquietante presencia de los otros. Un gesto valiente que interrumpe la circulación y hace del pensamiento un lugar en el que llegar, quizás, a tocarnos.

La península del pensamiento

Vivimos en una península de Europa y en una península del pensamiento. Esto quiere decir que sólo estamos conectados al continente por un punto. Y ese punto, además, está cosido por unas altísimas montañas que nos separan. La relación con las tradiciones del pensamiento occidental, desde tierras y lenguas ibéricas, es de una extraña exterioridad y de una imposible comunidad.

Me hice consciente de ello, hace poco, leyendo la antología *Pensar por ensayos en la España del siglo XX,*[1] confeccionada por los profesores Jordi Gracia y Domingo Ródenas de Moya. Mi primera e incómoda sensación fue la de tener en las manos la colección de mi desconocimiento. Es decir, que me descubrí como alguien que, pese a haberse dedicado plenamente a la filosofía desde los dieciocho años, no ha leído ni se ha formado en la lectura de los autores que se recogen en esta radiografía del ensayo español del siglo XX. ¿A quién hemos leído y continuado las personas que, desde esta península, nos dedicamos al ensayo y al pensamiento? Siempre y sobre todo a autores y corrientes de fuera. Pensar, desde esta península, nos hace necesariamente francófonos, germanófilos, anglófilos, italianófilos... Somos escritores en lenguas en las que no hemos forjado nuestras ideas. Somos, por tanto, lectores del pensamiento francés, inglés, italiano o alemán que reinventamos nuestras categorías en catalán, castellano, gallego, euskera o portugués. Receptores y reinventores, pues, de tradiciones que no son nunca nuestras. Somos periféricos respecto a nuestras fuentes y extraños entre nosotros.

Las razones que explican esta situación singular son muchas y no las tengo todas claras. Creo que no hemos reflexionado sobre ello lo suficiente. La historia reciente encuentra en el franquismo la gran causa de la ausencia de tradición y de comunidad viva de pensamiento. El exilio, el silencio y la represión enterraron las ideas y la crítica en una fosa común que todavía no hemos abierto. Pero es necesario ir más atrás para buscar la historia de unos pueblos que no llegaron nunca a construir un Estado moderno. La España que se había construido a golpe de conquista y de reconquista, de expulsiones religiosas y de inquisición, la España cristiana y la España colonialista, proyectó al mundo un canon de pureza pero no llegó nunca a forjar una sociedad libre y expuesta al debate de ideas.

Desde aquí, es fácil caracterizar el pensamiento ibérico, en todas sus expresiones, por sus carencias y por sus ausencias. Pero quizás también nos sitúa en la exigencia de un giro: no tener tradición nos pide, ahora como antes, aceptar el riesgo de la imaginación y de la experimentación. Desde la península, hemos aprendido a pensar contra todo aquello que no nos deja pensar. Esta actitud, en el mundo de la obviedad globalizada, es hoy una garantía de libertad.

---

1. Jordi Gracia y Domingo Ródenas de Moya (ed.), *Pensar por ensayos en la España del siglo XX. Historia y repertorio*, Barcelona, Ediciones UAB, 2015.

El poder y la teoría revolucionaria

Desde hace un tiempo reviven los intelectuales de la revolución. O mejor dicho: de la teoría revolucionaria. Son aquellos que se activan cuando el discurso pretendidamente revolucionario ve abiertas ante sí las puertas del poder, o de parte del poder. Estos teóricos han existido en diversos momentos de la historia de las sociedades europeas modernas. El último, quizás, en los años setenta. Ahora vuelven después de haberse dedicado, en muchos casos, a colaborar con los artífices de la última victoria del capitalismo sobre las clases trabajadoras y populares. Pueden cambiar algunas palabras: en lugar de *revolución*, *hegemonía*. En lugar de *lucha de clases*, *luchas populares*. Pero el hecho es el mismo: la articulación entre un determinado tipo de discurso y una práctica de poder.

La teoría revolucionaria era para Marx, antes que nada, la herramienta para la crítica de la economía política. Es decir, debía ser aquella elaboración inseparablemente teórica y práctica que desvelaba las contradicciones ocultas del capitalismo y de sus formas de legitimación ideológica. Pero muy pronto, la teoría revolucionaria se convirtió en el corazón ideológico de un comunismo organizado en forma de partido y proyecto de gobierno. Pasó a ser tan sólo la enunciación del contenido, la forma y las condiciones para la toma efectiva y eficaz del poder.

Pero como mostró el filósofo Jacques Rancière en el libro demoledor que le dedicó a su antiguo maestro Louis Althusser, esta pretensión de la teoría revolucionaria sólo sirve para perpetuar la división política entre los que saben y los que no saben y el control, por tanto, sobre la acción de estos últimos.

Hacer una crítica, hoy de nuevo, del lugar que pretende ocupar la teoría revolucionaria no implica declararnos antiteóricos ni antirrevolucionarios. Todo lo contrario. Implica hacernos capaces de elaborar teorías concretas que abran perspectivas revolucionarias allí donde no están previstas y entre quienes no están socialmente legitimados por el saber. Esta potencia teórica no está en manos de nadie, sino que corre, sordamente, en bocas anónimas, en luchas concretas que no son reconocidas por las grandes voces de la revolución.

Desconfiamos del filósofo rey, como de los intelectuales que pretenden serlo. ¿Quién sabe qué? ¿Quién aprende de quién? La crisis de la última década nos ha mostrado que los que creían saber cómo funcionaba el mundo y cómo tenía que transformarse no entendían nada, excepto los mecanismos de su propio beneficio o reconocimiento personal.

Nuestros tiempos necesitan una articulación conceptual y frentes comunes de lucha, es evidente. Pero los saberes de la emancipación no son reductibles a una teoría revolucionaria y lo que ya no nos podemos permitir es una nueva recomposición del poder político e intelectual, aunque sea revolucionario y de izquierdas. En la capacidad de hacer implosionar las dinámicas del poder está en juego la posibilidad de una verdadera transformación política y social.

Pensar a la fuerza

A los filósofos nos encanta relacionar el pensamiento con el deseo y, en último término, con la necesidad. Recordemos, si no, las primeras palabras de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres desean por naturaleza saber». Es la declaración de principios de una concepción radicalmente abierta del pensamiento, no sólo porque se declara accesible a cualquiera, sino también para todo el mundo necesario. Lejos de los círculos iniciáticos y de los templos cerrados del conocimiento, la necesidad de pensar nace del deseo de todo ser humano de saber y comprender.

Pero ¿en qué condiciones encendemos y compartimos este deseo que nos es supuestamente natural? Me preguntaba esto, con inquietud, durante las tres largas horas que compartí con unos estudiantes de bachillerato. Toni Ramoneda, profesor de español en un instituto de la ciudad de Lyon, me invitó a compartir una de sus clases, no como profesora sino como alumna. Me senté entre sus estudiantes y juntos seguimos todas sus sorprendentes instrucciones a la hora de hacer ejercicios y lecturas a partir de frases y textos míos. La situación era muy extraña, porque me encontraba de nuevo al otro lado. Los estudiantes fueron poco comunicativos, pero cordiales. Receptivos, pero desapasionados. Hicieron todo lo que el profesor les proponía, incluso al final de la sesión elaboraron un pequeño escrito colaborativo sobre la idea de *mundo común* que tenía gracia. Pero alguna cosa me desasosegaba: estaban allí a la fuerza. Ya no recordaba esa sensación y me provocó cierta vergüenza.

Los que nos dedicamos a la filosofía desde las universidades, los libros y el activismo social y cultural, a menudo olvidamos esta condición

fundamental de la educación básica: que es obligatoria. No sólo es deseable y necesaria, sino forzosa. Por tanto, hay una coacción fundamental que se concreta en el uso del espacio y los tiempos y en la gestión de los resultados. Aquel viernes por la tarde sentía cómo las paredes se nos hacían pequeñas y las horas largas. Aquellos veinticinco cuerpos adolescentes ya hacía rato que ansiaban estar en otra parte. Estuve a punto de interrumpir el juego y decir: «Venga, basta, salgamos de aquí».

Esta pequeña crónica incómoda contiene una reflexión de fondo que está en la base de toda la cultura de la emancipación moderna: ¿se puede aprender a pensar libremente a la fuerza? ¿Es necesario forzar el nacimiento del deseo de libertad? Ésta es la paradoja de la modernidad y de los sistemas educativos y políticos que conocemos. Hegel decía que no se puede imponer la libertad a ningún pueblo ni a ninguna persona. Y ponía como ejemplo el *«vivan las caenas»* español, es decir, la resistencia de los territorios ibéricos a la «liberación» política napoleónica. Ningún maestro quiere ser hoy un pequeño Napoleón. Pero nos hace falta escuchar y acompañar sus voces y experiencias en el día a día de la difícil gesta de enseñar a niños y a jóvenes a pensar... a la fuerza.

Muerte en vida

La nueva estrella de la filosofía alemana, Markus Gabriel, proclamaba en una entrevista que la filosofía enseña que no hay salvación ni felicidad eternas. Es la posición típica del filósofo predicador de la tristeza del pensamiento, del filósofo que nos habla desde las áridas alturas del razonamiento y del profesor que ya nos da, cerrado, el resultado de su enseñanza. No sea que descubriésemos otra cosa, no fuese caso que lo que nos pasase, pensando, fuese intempestivo y desbordase los marcos de sus propias expectativas.

Frente a las palabras del gran filósofo, puedo testificar, y sé que es algo compartido por mucha gente, que la filosofía no promete ni la salvación ni la felicidad, pero que a mí me ha salvado de una muerte en vida y me ha hecho, y me hace todavía, muy feliz.

Muerte en vida era la biografía académica, profesional, afectiva y política que nos esperaba a quienes salíamos de la infancia y de la escuela a finales de los años ochenta. Bajo el discurso de la normalidad política y del crecimiento económico, se desplegaba ya la sombra de una sociedad basada en el individualismo, la privatización de los espacios comunes y la compartimentación creciente de los saberes y de las profesiones. Una sociedad en la que el deseo era abocado al consumo, la comunicación a la opinión y el aprendizaje al currículum. Nuestra sociedad. El miedo y el asco que sentía en ese momento se disimulaban en un silencio contenido de adolescente.

Hasta que encontré la filosofía. Lo que podría parecer un refugio fue una puerta al mundo y a la palabra compartida. La puerta de atrás, claro.

Una puerta pequeña y secreta, la puerta de Alicia, que abría otros caminos.

Siguiendo las pistas de la filosofía, el camino del yo lleva al nosotros. Incluso en la soledad más radical, no hay pensamiento privado. La filosofía busca la interpelación. Sin refugiarse en el consenso, es una voz singular que busca una razón común. «¿Qué piensas de lo que pienso?» es su radical interrogación.

Por eso, la filosofía es también un camino que lleva de la indiferencia al compromiso. Es la experiencia de que el pensamiento no sólo nos transforma sino que nos expone a los otros y a los problemas que compartimos. Hay trincheras, pero no barreras.

Finalmente, por eso mismo, la filosofía es una práctica de liberación: libera las palabras de todo aquello que las aprisiona, las codifica, las disciplina, las aplana o las mercantiliza. La opinión, el dogma y el miedo son los tres grandes enemigos de la filosofía, los tres alimentos principales de la muerte en vida. Por todo eso, la filosofía no garantiza la vida eterna, pero sí la alegría de saberse viva y en pie. ¿No es eso la felicidad?

La lógica de la rana

Hay una película que siempre acabo poniendo un día u otro en clase, incluso en el marco de asignaturas diferentes. Tiene una especie de encanto inquietante pero irresistible, y abre cuestiones que no se acaban nunca. Es la película *El enigma de Kaspar Hauser* (1974), de Werner Herzog, conocida también, según el título original, como *Cada uno para sí y Dios contra todos*. Explica la historia de un muchacho encontrado en un pueblo de la Alemania del siglo XIX, tras haber crecido hasta entonces aislado de todos y en cautividad. Es la irrupción, por tanto, de un hombre, descarnado y en bruto, entre los hombres y las mujeres que viven en sociedad. Como tantas historias sobre niños salvajes u otros personajes de este tipo, el *Kaspar Hauser* de Herzog nos pone delante de un desencaje que revela, con dureza, la crueldad de la civilización.

Hay escenas muy trascendentes, algunas terribles y otras trágicas. También hay escenas cotidianas e incluso cómicas. Pero todas están atravesadas por una mezcla muy insólita de ternura y profundidad. Hay una que a mí me hace gracia especialmente porque me salva de una de mis pesadillas como estudiante de filosofía, que es no haber entendido nunca los problemas de lógica, ni tan sólo los más sencillos. Kaspar es interrogado por quien podemos imaginar es un profesor de lógica, severo y convencido de la importancia de su saber a la hora de poner a prueba la inteligencia natural de este hombre no educado. Le plantea el famoso problema del mentiroso, aquel que dice que si dos personas se encuentran en un cruce de caminos, y una viene de un pueblo donde siempre se dice la verdad y la otra de uno donde siempre se miente, con una sola pregunta podríamos saber

con certeza quién es quién. La formulación de dicha pregunta que debe resolver lógicamente la separación entre verdad y mentira es tan complicada que soy incapaz de reproducirla de memoria. Como Kaspar. Pero él salta y dice: «Yo sé otra pregunta. Les preguntaría a ambos si son una rana. El sincero me diría que no, el mentiroso me diría: "Sí, soy una rana"». Pueden imaginar la irritación del profesor de lógica, que da la pregunta por inválida, la sesión por acabada y a Kaspar por retrasado.

Más allá de una simpática crítica a la lógica, esta escena plantea una cuestión muy importante: ¿quién tiene el poder de formular las preguntas y de determinar la validez de sus respuestas? Es una cuestión que hoy está en el corazón de las transformaciones que estamos viviendo en el ámbito de la política y de la educación. Hay una cultura participativa que en las últimas décadas ha interrogado de forma incesante a la ciudadanía, a los estudiantes, a los espectadores. Pero ¿qué pasa cuando hay respuestas que desmantelan el marco de la pregunta? Nos encontramos entonces con la lógica de la rana, que nos obliga a saltar con ella a otro campo de juego. Y eso no hay autoridad que lo resista, ni siquiera la que más insiste en preguntar.

Un fin en sí mismo

Cada vez que preparo los planes docentes de las asignaturas que imparto en la universidad me encuentro con una dificultad creciente: cómo decirles a los estudiantes que todo tiene valor aunque no sea contabilizado en la nota final. Es decir: que todo cuenta pese a que no contabilice. ¿Cómo expreso que el aprendizaje es un proceso que tiene valor por sí mismo?

Desde hace unos años se ha impuesto desglosar la nota final de las asignaturas en un conjunto de tareas que el estudiante debe realizar y que van asociadas a un tanto por ciento de la nota. La evaluación final se parece cada vez más a una nómina: tantos encargos, tantas horas de dedicación, tantos complementos... Total: la nota o el salario. Sólo falta que descontemos la parte correspondiente a las tasas. Lo que pasa es que no hace falta, porque ya las han pagado por anticipado. Así, los planes docentes dejan de ser una propuesta de aprendizaje para funcionar, cada vez más, como un contrato.

Me pregunto, como profesora de filosofía, qué estoy haciendo si me cuesta tanto transmitir, en la práctica, una de las ideas más importantes de la tradición filosófica: que hay cosas, personas, situaciones y valores que son un fin en sí mismos. Si no puedo hacerlo en la práctica, ¿de qué sirve hablar de ello? ¿De qué sirve explicar las distinciones que propone Aristóteles entre las actividades que tienen su fin en sí mismas y aquellas que lo tienen en una obra o resultado? ¿De qué sirve hacer clases rigurosísimas sobre el imperativo kantiano, que nos enseña a distinguir entre fines y medios a la hora de tratar con los demás? ¿De qué sirve hablar de la autonomía del arte o de la diferencia entre valor de uso y valor de cambio? ¿Por qué

engullimos discursos que no sabemos, no queremos o no podemos incorporar a lo que hacemos?

Alguien puede pensar que la educación no se puede situar entre las actividades que tienen su fin en sí mismas. Que la educación, especialmente la universitaria, está en continuidad con el mercado laboral y que, por tanto, debe funcionar con esquemas de valoración similares. Ante esto, únicamente puedo decir que sólo quien haya aprendido a distinguir lo que tiene valor por sí mismo y lo que lo tiene en función de otra cosa puede relacionarse libremente con el mercado y con la sociedad. Es el núcleo de toda educación. El resto es esclavitud con título universitario.

Recuerdo que cuando estudiaba había profesores que el primer día de curso casi nos echaban de clase. Nos decían: quien no quiera venir a clase, que se marche ahora mismo y se presente directamente al examen. Me ofendía. Estábamos allí. Ahora soy yo quien ejerce esta violencia. Ante la violencia del «¿qué me das a cambio?», sólo queda el sabotaje: «¿Quieres estar aquí o no?». Esta pregunta no se responde con tantos por ciento.

Elogio de la ignorancia

El texto más trágico y doloroso de la primera modernidad es, sin ningún tipo de duda, el *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau.[1] Fue su primer escrito, redactado de un tirón en 1750, y celebrado y premiado por la sociedad ilustrada de París. Con palabras directas y sencillas, Rousseau clama contra la falsedad del progreso científico y cultural. La erudición, la técnica, la sofisticación y la buena educación componen un mundo de apariencias. Lo que parecen capacidades son nuevas expresiones de la impotencia humana. Lo que aparece como un avance no es sino el reflejo de un alma que enferma. El conocimiento progresa. La virtud retrocede.

Esta herida acompaña y desgarra toda historia de la modernidad. El *Discurso* de Rousseau traza una línea directa hasta la *Dialéctica de la Ilustración*,[2] un libro a cuatro manos en el que los filósofos alemanes T. W. Adorno y Max Horkheimer denunciaban, en 1944, la calamidad civilizatoria a la que había conducido el despliegue de la cultura y de la racionalidad. Europa todavía echaba humo bajo las bombas y los crematorios. El planeta entero estaba siendo espoliado.

Rousseau acaba su discurso invocando la bondad del hombre sencillo e ignorante. Contra la hipocresía de la buena educación, la honestidad rústica, la autenticidad salvaje. La indignación que le provoca la bajeza del espectáculo del mundo de la cultura le hace caer en la trampa de la nostalgia de la vida simple y natural. Enferma de impureza, la sociedad moderna proyecta contra sí misma un anhelo imposible de salud y de virtud.

Debo decir que siempre he sospechado de los elogios de la ignorancia y de aquellas posiciones que, con un suspiro, declaran que sólo el ignorante puede ser bueno y feliz. Quizás porque no creo en la bondad natural. La salvación no está ni en la naturaleza, ni en la cultura: ¿quiere eso decir que no hay salida a la depravación humana? Salvación no hay, está claro. Pero condena tampoco. Ni pecado ni gloria.

Hay un momento del *Discurso* en el que Rousseau recupera las palabras de aquel Sócrates que desde la ciudad más avanzada de su tiempo, Atenas, decía que sólo sabía que no sabía nada. Pero la ignorancia de Sócrates no es pura, ni rústica, ni anterior al conocimiento. Al contrario: es la forma más alta de conocimiento, que es el de quien es capaz de conocer sus límites. A Rousseau se le escapa la pista socrática: la verdadera sabiduría no es saber mucho o no saber nada, sino saber cuáles son los límites entre lo que sabemos y lo que no sabemos.

Ahora que la humanidad se encuentra abocada a una nueva experiencia del límite, la de los límites de la vida sobre el planeta, ésta es la enseñanza más importante. No pondremos el contador del mundo a cero. Tampoco lo reinventaremos del todo. Sólo sobreviviremos caminando sobre el abismo de nuestros propios límites.

---

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1751). Hay traducción castellana: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

2. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1944). Hay traducción castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007.

El arduo trabajo de la cultura

El mundo de la cultura es hoy un despropósito. No sabe hacia dónde apunta ni qué sentido tienen los esfuerzos económicos, personales y colectivos que requiere. Vive alejado de la escuela y abrazado a la industria. Da la espalda a las universidades y gestiona, en cambio, sus presupuestos compartiendo ministerios y consejerías con el deporte. Más que de escasez de recursos, sufre de pobreza de planteamientos.

Caí medio por azar en un fragmento de Hegel sobre el papel de la cultura que me impresionó por su claridad y contundencia. No es que desentone con el conjunto de su filosofía, para nada. Pero leído hoy me pareció iluminador. Es el párrafo 187 de la *Filosofía del derecho*,[1] en el que Hegel descubre las difíciles relaciones entre la sociedad civil y el Estado. Mientras que la sociedad civil es impulsada por los intereses individuales y particulares, el Estado sólo puede ser la expresión jurídica y política de la libertad universal como condición de la ciudadanía. Pero ¿qué nos permite pasar de una condición a otra? ¿Qué puede convertir a los individuos particulares, dominados por sus propios intereses, en ciudadanos libres, capaces de un punto de vista universal? Éste es, para Hegel, el papel de la cultura. O mejor dicho: el arduo trabajo de la cultura.

«La cultura es en su determinación absoluta la liberación y el trabajo de liberación superior.» La cultura es liberación, por tanto, porque es aquella transformación de la subjetividad que nos permite pasar de la inmediatez del punto de vista particular a la percepción de un sentido que lo desborda y va más allá. Sin el arduo trabajo de la cultura, dice Hegel, somos necesariamente esclavos del subjetivismo, de la inmediatez del deseo, de la

vanidad del sentimiento y de la arbitrariedad del gusto. Parece que con estas palabras Hegel esté describiendo lo que hoy promueve, precisamente, el mundo de la cultura.

Desde las palabras de Hegel, la cultura no es la producción de grandes obras ni la actividad de determinadas disciplinas y sectores. Es, solamente, el *cultivo* de la subjetividad para librarse del subjetivismo y despegarse de la inmediatez. Un siglo más tarde, en la Europa de 1930, Freud radicalizará el sentido de estas afirmaciones cuando en *El malestar de la cultura* traduzca el subjetivismo como narcisismo y la inmediatez del deseo como agresividad. Contra el narcisismo y la agresividad que dominan la sociedad, la cultura quizás nos pedirá un esfuerzo, pero sólo así nos librará de la dictadura de las pequeñas diferencias y sus consecuencias nefastas. Pero Hegel no se olvida de añadir: «Que este trabajo sea arduo constituye parte del poco favor que recibe».

---

1. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Hay traducción castellana: *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 2012.

Pensar en femenino

Un día me llegó un comentario de aquellos que primero duelen y luego hacen pensar: alguien, que supongo debía ser mujer y feminista, había dicho abiertamente en una conversación: «¿Cómo puede ser que le hayan encargado el prólogo del nuevo libro de Wendy Brown a Marina Garcés, si no es feminista?».

Wendy Brown es una conocida pensadora norteamericana, profesora de Berkeley y autora de una obra extensa aunque todavía poco traducida. La editorial de Madrid Enclave de Libros publicó su obra *La política fuera de la historia*, un ensayo sobre la crisis del pensamiento crítico y revolucionario. Wendy Brown, como una exploradora que no se deja abatir por el fin de la historia y de las grandes narraciones, se adentra en las sombras de lo que pensadores como Marx, Nietzsche, Foucault o Derrida nos han dejado por pensar. Es un libro de filosofía política, por tanto, escrito por una mujer comprometida con el pensamiento, con las mujeres y con todos aquellos que no se adecúan a las condiciones de la sociedad patriarcal.

Directamente vinculada a lo que en Estados Unidos se conoce como *estudios feministas*, Wendy Brown no duda en expresar y compartir precisamente en este libro una preocupación que le ha valido muchas críticas de sus colegas: dice que la institucionalización de lo que en un momento dado había sido y sigue siendo una lucha necesaria corre el peligro de convertir los estudios feministas en un gueto y a sus protagonistas en defensoras de una identidad política cerrada, reducida a un programa académico y de investigación.

La cuestión que se plantea es: ¿sólo es feminista quien desde su ámbito de investigación, sea la filosofía, la literatura o la arquitectura, se ocupa directamente de cuestiones de género y hace de ellas su especialidad? Llevaré la preocupación de Wendy Brown todavía más lejos. Creo que eso es precisamente lo que quieren los que siguen alimentando el patriarcado desde la academia, la cultura y los medios: que las mujeres nos ocupemos sólo «de problemas de mujeres». Que hagamos de nosotras mismas un tema y un problema, bien delimitado y separado, en lugar de entrar, contagiar e intervenir en «sus» temas, con otras formas de hacer y de pensar.

Hace muchos años, me llegó otro comentario que también me dolió y que nunca ha dejado de hacerme pensar. Acababa de depositar mi tesis doctoral en el departamento, y un *viejo profesor*, que la había hojeado, le comentó a un compañero mío: «¿Has visto qué tesis tan buena? ¡Marina Garcés escribe como un hombre!». Me he preguntado muchas veces qué quiso decir, cuando es evidente que no escribo como un hombre. Con los años lo he ido entendiendo: no reconocía como femenino un pensamiento que no hablaba de mujeres y sobre mujeres. Y sobre todo: no aceptaba que una mujer, pensando en femenino, se ocupase como si nada de ontología y de «filosofía pura», como se solía decir. Eso, señores míos, es cosa de hombres.

Crisis y crítica

Crisis y *crítica* comparten raíz griega. Tienen que ver con el verbo *krinein*, que quiere decir discernir, separar o decidir. Una crisis es una situación en la que un cambio brusco no sabemos todavía si se resolverá de manera favorable o adversa. Hay crisis de salud, bélicas, económicas, políticas o personales. Y la crítica es una actividad que consiste, precisamente, en atravesar los pros y los contras que confunden o paralizan una situación para ir más allá con criterio. *Criterio*... otra palabra de esta interesante familia.

Pero desafortunadamente, los tiempos de crisis no son buenos para la crítica. Lo estamos viendo, aquí y en países vecinos. En la incertidumbre, gana el miedo. Y en la indefinición, el oportunismo. El combate de ideas se transforma en una guerra de opiniones y de posiciones en las que el único objetivo válido es atacar al adversario y hundirlo. En lugar del combate para encontrar criterios, la guerra por imponer condiciones. La crítica, entonces, queda reducida a un juicio de salvación o de condena. Como el dedo arriba o abajo de las redes sociales, que en tiempos de los romanos era el gesto para enviar a los gladiadores a los leones o salvarles la vida. Ahora, con un «Me gusta» o «No me gusta» hacemos lo mismo: nos salvamos y nos condenamos sin tener que darnos explicaciones. Con un símbolo en la red, a golpe de siglas y de banderas políticas, o con un kalashnikov.

En 1697 hizo furor un libro que fue leído en toda Europa: el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle.[1] Bajo la forma de un diccionario erudito, este libro se convirtió en el arsenal de armas más importante de la Ilustración. Mostró que en la guerra entre facciones, que en

ese momento quería decir guerra nacional y de religiones, los soberanos podían tener más armas, pero no más fuerza. Que en la guerra de los unos contra los otros sólo había una posición vencedora: la de los que eran capaces de ir más allá por sí mismos. Por eso, no mucho tiempo después, otro ilustrado francés, Diderot, puso en boca del pensamiento crítico la conocida expresión: «Yo soy el señor de vuestros señores».

La crítica no es una posición fijada, es un arte: el arte de los límites. Para practicarlo, hace falta estar dispuestos a ir al límite de lo que somos y de lo que sabemos. Hace falta perder el miedo de cuestionar estos límites y de preguntarnos quién los has construido y cómo hemos llegado a aceptarlos. Y, finalmente, hace falta desarrollar una inteligencia que no acepta otros criterios y razones que aquellos que podemos llegar a revisar juntos, sin prejuicios ni garantías. ¿Se imaginan a un tertuliano diciéndole a otro: «Vamos a examinar juntos lo que pensamos, a ver si somos capaces de pensarlo de otra forma»?

---

1. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697). Hay traducción castellana: *Diccionario histórico y crítico*. Tomo I: A-Afro, Oviedo, KRK Ediciones, 2012.

¿Qué está pasando?

¿Está pasando realmente todo lo que decimos que pasa? Puede sonar extraña, pero ésta es una pregunta que muchos nos hacemos en los últimos tiempos. Vivimos acontecimientos intensos y semanas históricas, dicen. La velocidad y la intensidad de declaraciones y titulares parece aumentar. Y el vértigo de la posibilidad real de un cambio casi se palpa.

Esto vale para el proceso de independencia de Cataluña, pero también para la aparición de nuevas formas de politización que no sólo cuestionan, sino que parecen hacer posible un cambio de régimen económico y político. O para los acontecimientos aparentemente más lejanos como las guerras de Ucrania, Siria y Gaza, que estiran el hilo de esta guerra mundial permanente que nunca llega a herirnos directamente. O para esta otra forma de guerra que llaman crisis y que va minando condiciones de vida que creíamos nuestras para siempre.

Hace unos años, el filósofo francés Jean Baudrillard decretó «la huelga de los acontecimientos». Los años ochenta parecían haber detenido la historia en un presente sin fin, en «una actualidad vacía en la que ya sólo tiene lugar el psicodrama visual de la información». Más allá de la banal y tramposa idea del fin de la historia, que hizo tristemente conocida Francis Fukuyama, Baudrillard apuntaba un hecho más inquietante: continúan pasando cosas, pero estas cosas ya sólo pueden ser vividas como simulacros. Esto quiere decir que detrás de éstos no se esconde ninguna verdad, porque sólo ellos, los simulacros, son verdad.

El giro que dio la historia mundial entre 1999 y 2011, entre las guerras de Irak y las primeras contra cumbres antiglobalización, entre el ataque a

las Torres Gemelas y el estallido de la burbuja financiera, parecía haber pinchado también el mensaje del simulacro. La sociedad del espectáculo hacía añicos sus escaparates y pantallas para recibir el viento de la realidad en la cara, como una bofetada.

Pero los años pasan y el poder del simulacro es persistente. Recupera las energías liberadas por el contacto más directo con la vida y las empaqueta de nuevo en forma de acontecimientos para ser consumidos. Hay dos adjetivos que actualmente venden muy bien todo lo que nos acompaña: *nuevo* e *histórico*. Vivir aquello que es nuevo para consumir acontecimientos históricos: eso es lo que buscamos desesperadamente en un tiempo en el que la historia se ha vuelto borrosa y el futuro –el del conjunto de la humanidad– promete muy poco.

Las preguntas sobre qué es real y qué es irreal, sobre qué es verdad y qué es mentira, han inquietado siempre a niños, filósofos y poetas. La primera siempre ha sido difícil de responder, porque en nosotros están los sueños, la imaginación, la virtualidad y tantas otras dimensiones de la realidad que vuelven imposible hacer un corte entre real e irreal. La segunda es todavía más difícil de responder, pero es más importante, sobre todo si formulamos bien la pregunta. Yo lo haría así: ¿qué hay *de verdad* en todo lo que estamos viviendo, sea real o irreal? Con esta pregunta como linterna, quizás nos deslumbraremos un poco menos.

La irreversibilidad

El texto anterior fue uno de los más largos de esta serie y, en cambio, el que se me hizo más corto, porque quedaron muchas cosas por decir, o por explicar mejor. Nos preguntábamos qué hay de verdad en lo que estamos viviendo y si realmente está pasando todo lo que decimos que pasa. Hablábamos del poder del simulacro, que empaqueta deseos y vivencias en acontecimientos para consumir. Pero ahora haría falta preguntarnos, ¿qué quiere decir que pase algo?

En el día a día de nuestras vidas personales y colectivas todos hemos podido experimentar aquella sensación tan desasosegante de que hacemos muchas cosas, que hay mucha actividad, incluso demasiada, pero que no pasa nada. «Por favor, que pase algo...», nos decimos muchas veces en voz baja, como susurrando una oración, esperando la salvación de un acontecimiento real que interrumpa el movimiento sin fin de un mundo inútilmente hiperactivo. Siguiendo con las reflexiones de Baudrillard, el mismo filósofo que ha dedicado tantos escritos a pensar el simulacro como forma dominante de la experiencia en el mundo contemporáneo, podríamos decir que el acontecimiento hace que pase algo cuando es irreversible. Por decirlo en una imagen: cuando la tecla «deshacer» o «borrar» ya no se puede pulsar.

En el mundo mediático, un titular borra el siguiente como en nuestros teléfonos una conversación de mensajes borrada cancela, sin dejar rastro, un amor o una amistad. Todo puede deshacerse, todo puede borrarse, la pantalla siempre puede volver a quedar limpia. «Resetear», lo llaman algunos. Pero la vida no es la pantalla de un videojuego, no se resetea.

Cambia, se desplaza, abre nuevos caminos y cierra otros para siempre y, eso sí, cada segundo, sin pausa, envejece. Quizás este acontecimiento, envejecer y morir, sea el único hecho al que estamos ligados de manera inevitable, la única irreversibilidad que nos persigue por muchas pantallas que nos protejan. Por eso hemos construido toda una cultura basada en la negación de la vejez y de la muerte. No soportamos la irreversibilidad y a la vez la deseamos desesperadamente.

Pero sin tenernos que proyectar en la irreversibilidad última y final, la de la muerte, que pase algo a lo largo de la vida tiene que ver con tres potencialidades creativas: la de abrir (abrir posibilidades de vida que antes no existían), la de significar (producir significados nuevos o diferentes) y la de decidir (tomar una posición que no dejará las cosas tal y como estaban). Abrir, significar y decidir son tres caras de la irreversibilidad, tres maneras de hacer que pasen cosas en nuestra vida personal y colectiva, privada y política, que rompan, por fin, el asfixiante poder del simulacro.

El verano del pensamiento

Hay quien dice que los países calurosos no son un buen lugar para el pensamiento. Que hace falta el recogimiento del frío y de la luz atenuada para poder adentrarse en las nieblas de la mente. Que el exceso de visión y de percepción sensorial satura las ideas y que la sensualidad de los cuerpos, exacerbada por el calor, es un obstáculo para el estudio y para el razonamiento.

La filosofía, sin embargo, nació bajo el sol y al aire libre. Cerca del mar. Así lo hicieron, también, las bases lingüísticas, científicas y técnicas de nuestra civilización, que surgieron en tierras egipcias, mesopotámicas y orientales, donde el sol no ha dejado nunca de quemar las pieles y las piedras. ¿Hace falta creer, como explicaba Hegel en sus clases de historia de la filosofía, que el espíritu se desplazó de Oriente a Occidente y del sur hacia el norte?

Este creencia, muy arraigada en la Europa nórdica y moderna, tiene una clave y una trampa: la confusión entre pensamiento y trabajo. O, dicho de otra manera, la concepción del pensamiento como un trabajo productivo. Esto implica confinar el pensamiento a un tiempo (el invierno), unos lugares (escuelas, universidades, bibliotecas, centros culturales...) y unos especialistas (profesores e intelectuales). Esto supone, también, creer que el pensamiento, como cualquier otro trabajo, necesita hacer vacaciones de vez en cuando, huir del frío para poner el cuerpo y la cabeza al sol y que ése es el momento de dejar de pensar. Por eso, a quienes todavía podemos gozar de un tiempo de vacaciones, que cada vez somos menos, nos amenazan unos veranos terribles de lecturas ligeras, de canciones malas, de periódicos

flacos y de conversaciones idiotas. En verano, el pensamiento también está de vacaciones.

Pero como sabían los filósofos griegos, precisamente el verano es el tiempo del pensamiento. Pensar es interrumpir la actividad del mundo para poder percibir y comprender. Es vida contemplativa, como la llamaban ellos, que no es inactiva pero sí improductiva. Pensar, pues, no es trabajar. Pensar es hacer fiesta, pensar es una fiesta. Pero como también sabían los filósofos griegos, esta fiesta de los sentidos y de la mente sólo se la podían permitir los hombres (machos), libres de las servidumbres del inacabable trabajo doméstico, y los ricos, libres de la necesidad de ganarse la vida trabajando.

Me pregunto cuál sería hoy el verano del pensamiento de los hombres y las mujeres pobres. Y encuentro sus trazos en algunos de los preciosos trabajos de Albert Camus en los que describe, con prosa soleada, los veranos de los pobres de Argelia, con su vibración, sensualidad, tensión y capacidad de comprensión de todo aquello que ni el discurso ni la historia sabrán nunca recoger.

Pero los bellos cuerpos de los argelinos de Albert Camus se confunden, inevitablemente, con los cuerpos que cada verano bordean las costas mediterráneas: unos, flotando en precarias pateras inflables; otros, muriendo en la arena de las playas de Gaza, de Lesbos, de Canarias, de Libia o del sur de Italia. Y otros más, nosotros, disimulando al sol nuestra creciente precariedad. Entre ellos, entre nosotros, a bordo de algún barco de velas blancas, algún rico debe sentirse de vacaciones, leyendo novelas ligeras y periódicos ligeros con sabor a gin-tonic.

Animal herido

La herida es el límite del pensamiento. Esta idea me asalta y no me deja mientras leo obsesivamente, de tren en tren en los últimos desplazamientos del curso hacia la universidad, la novela *Ánima*, de W. Mouawad.[1] Las lecturas fuera de clase a veces asedian el hilo de un discurso que, de repente, recibe otra luz. Con las páginas de Mouawad en las manos, retomo unas palabras que a principios de este año había compartido y explicado en clase, una cita de T. W. Adorno que dice: «Debemos curar con conceptos las heridas que el mismo concepto inflige».

Adorno, judío alemán, músico y filósofo de la Escuela de Fráncfort antes y después del ascenso de Hitler al poder, no hablaba de heridas metafóricas ni simbólicas. Hablaba de los cuerpos masacrados y largamente torturados de los judíos, de los comunistas, de los gitanos, de los homosexuales, de los resistentes... De todos los cuerpos deliberadamente triturados por una idea, por un modelo de sociedad, por un proyecto cultural y político. Para Adorno, un solo cuerpo herido impugnaba radicalmente la historia entera de la racionalidad, sus justificaciones y sus promesas. No es sólo que no se pudiese escribir más poesía después de Auschwitz, como se ha recogido de sus palabras. Él sabía perfectamente que se seguiría escribiendo, recitando y cantando, que seguiríamos pensando. El problema era y es: ¿qué podemos pensar de este pensamiento que no sólo no es capaz de evitar las heridas, sino que es su causa y su motor?

Por eso la herida es el límite del pensamiento. Aquello que no se deja pensar y aquello que nos obliga a pensar contra el pensamiento mismo. Como escribe el filósofo catalán Santiago López Petit, el hecho de querer

vivir es una herida abierta de la que nace un pensar contra el pensar. ¿Hay otro pensar posible? Las utopías y los ideales de salvación, religiosos o políticos, han proyectado mundos sin heridas, pensamientos limpios de sangre, reconciliación, divina o terrenal. Pero la herida insiste y no cicatriza. No hay ninguna otra cura posible que hacerse cargo de ella.

Nunca he visto un cuerpo herido más allá de una pantalla. He convivido con cuerpos enfermos, he visto llegar la muerte. Pero no he visto nunca la carne desgarrada por la acción de otro ser humano. A algunos, que seguramente somos una anomalía histórica, la cotidianidad de la masacre nos es extraña. Pero no nos puede ser ajena, porque también somos, todos, animales heridos. Me pregunto, yo que trafico con conceptos, cuáles serían aquellos conceptos a los que apuntaba Adorno: conceptos cuidadosos y reparadores. Y él mismo nos da la pista en algún otro escrito: hacerse cargo de la herida es, antes que nada, no taparla, no enmascararla con conceptos que contribuyan a disimularla, a olvidarla o a justificarla. Para curar hace falta destapar, para pensar hace falta dejar gritar.

---

1. Wajdi Mouawad, *Anima*. Arles, Actes Sud, 2012. Hay traducción castellana: *Ánima*, Barcelona, Destino, 2014.

Soy mi cuerpo

Detrás de las afirmaciones más simples muchas veces se esconden los desplazamientos más profundos y las consecuencias más difíciles de asumir. Son frases sencillas y aparentemente transparentes, pero llenas de sentidos que van liberándose a medida que las hacemos nuestras. Una de estas frases fue escrita en 1945 por el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty en un libro titulado *Fenomenología de la percepción*.[1] La frase dice: «Soy mi cuerpo».

Parece evidente. Pero no lo es tanto. Al menos no lo ha sido nunca en la larga historia de nuestra cultura occidental, ni en su raíz griega ni en su raíz cristiana. Todavía hoy, en nuestra cultura materialista y mercantil, volcada en el culto al cuerpo, insistimos también en ser algo más que nuestros cuerpos. El alma, la mente, la conciencia, la subjetividad o incluso la personalidad son maneras de apuntar hacia aquello que insistimos en separar y reivindicar más allá de la fuerza de nuestros brazos, de la curva de nuestros muslos, de la vulnerabilidad de nuestros órganos, a menudo enfermos, o del agotamiento de nuestros cuerpos mortales.

Pero cuando Merleau-Ponty afirma, como un nuevo punto de partida para la filosofía, «Soy mi cuerpo», no está hablando del cuerpo reducido a una anatomía, un objeto de deseo, una máquina de trabajar o un dato biológico. Está hablando de un conjunto de relaciones, carnales y psíquicas, visibles e invisibles, conscientes e inconscientes, verbales y gestuales, en las que se expresa lo que yo soy. Como ya había escrito Nietzsche en el siglo anterior, el cuerpo es una gran razón, un nudo de fuerzas en conflicto, de la que mi yo, que pretende elevarse por encima, sabe bien poco.

¿Cuáles son las consecuencias de esta afirmación de Merleau-Ponty? La principal consecuencia es que nos devuelve el mundo y nos retorna al mundo. El alma siempre ha querido volar: o bien hacia el otro mundo, desde la creencia de la acogida divina, o bien por encima del mundo, desde la mirada omnipotente de la ciencia. Por eso se encuentra comprometida con él y, como dirá Merleau-Ponty, nos hace «despertar en los vínculos». Un cuerpo es un nudo de relaciones que no empieza ni acaba en él mismo. Es el mismo cuerpo, por tanto, el que nos descubre que, a pesar de la insistencia del liberalismo que todos llevamos inoculado en la sangre desde hace dos siglos, es imposible sólo ser un individuo. Por eso, también, la afirmación «Soy un cuerpo» nos libera: nos libera de toda pretensión externa de poseer y de apropiarse de nuestros cuerpos. Un cuerpo es precisamente aquello que, por el hecho de no ser un objeto del que nos podamos apropiar ni desprender, quizás podrá ser destruido, pero en ningún caso podrá ser poseído.

---

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la perception* (1945). Hay traducción castellana: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.

II

El llanto de César

Hay una escena de la película *Cleopatra* de Mankiewicz que me gusta mucho y que a veces comento en clase. Es cuando Julio César y Cleopatra, ya unidos por el hijo que esperan, bajan de noche a la tumba de Alejandro Magno. Ella le explica que una vez, al principio de estar él en Alejandría, lo vio solo llorando ante la tumba. ¿Por qué lloraba el César ante los restos de Alejandro Magno?

Lloraba porque había perdido un sueño y, con él, la vida. Aquel sueño era el que había movido, desde Grecia, la pasión conquistadora de Alejandro: el sueño de un solo mundo. O, como añadirá Cleopatra: el mundo como «una sola nación, un solo pueblo que vivirá en paz». Pero añade Julio César: «Él, con treinta y dos años, pensaba que podía conquistar el mundo, yo con cincuenta y dos sólo espero que el mundo no me conquiste a mí».

Me pregunto: ¿cuál es la diferencia entre un solo mundo y un mundo común? Precisamente el primero es el sueño que ha guiado a los conquistadores, desde Alejandro Magno hasta los gurús de la globalización. Es *La utopía planetaria*,[1] como la llamó hace años el pensador de la comunicación Armand Mattelart, en un libro que recogía la sucesión de figuras políticas y tecnológicas en las que se ha traducido ideológicamente este ideal y que muestra que la globalización no es un invento ni tan reciente ni tan insólito como se predicaba en los años noventa. Un solo mundo es el sueño del poder, del poder político y del poder tecnológico. Y, como apuntaba Cleopatra, no sólo implica la unidad de los territorios, sino la unificación de las naciones y de los pueblos en uno solo.

Un mundo común, en cambio, no es un sueño de conquistadores ni de gurús, sino la realidad que compartimos todos quienes, anónimamente, vivimos en este planeta. Un mundo común no es, por tanto, una sociedad planificada desde arriba, sino la comunidad siempre inacabada que tejemos desde abajo. Mientras que un solo mundo apunta a la unidad, un mundo común lo hace a la multiplicidad. El primero aspira a la transparencia del Gran Hermano, del GPS y de los *big data* y pone todo su esfuerzo en el control pixelado de todas y cada una de nuestras almas... Éste es un pueblo unificado y pacificado. Un mundo común, en cambio, es la base de nuestra actividad y de nuestra interdependencia. No es transparente, porque acoge las sombras: lo que no sabemos, nuestros deseos y luchas, las fricciones, todo lo que queda por hacer y el temblor de nuestros miedos e incertidumbres.

Los hay que piensan, como recoge el título de Armand Mattelart, que soñar con un solo mundo pacificado es la condición de toda utopía. Yo pienso, más bien, que este sueño es una pesadilla. Por eso, la tumba de Alejandro, que acoge el fracaso de su sueño conquistador, es a la vez el símbolo del fracaso de todos los césares y la señal de que un mundo común no podrá ser nunca reducido a un solo mundo. Julio César lo sabía y por eso lloraba: los que aspiran a unificar el mundo están condenados a hacer la guerra entre ellos y a lucir, solamente, el mármol brillante de sus tumbas.

---

1. Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, París, La Découverte, 1999. Hay traducción castellana: *Historia de la utopía planetaria: de la ciudad profética a la sociedad global,* Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.

¿Qué es un pueblo?

Hay palabras endiabladas. Y una de ellas es la palabra *pueblo*. Cuando parecía haber perdido fuerza y sentido, cuando parecía haberse escondido o diluido para siempre en el folklorismo, vuelve inesperadamente para despertar nuevas pasiones políticas.

En los últimos tiempos, y en nuestro contexto político más próximo, la palabra *pueblo* ha reafirmado su presencia en trincheras antagónicas: por un lado, como garante de la unidad constitucional española. Por otro, como expresión de la «voluntad de un pueblo», el catalán, que afirma su soberanía. Y finalmente, como sujeto de procesos de ruptura con el poder político y económico capitalista, a partir de movimientos y candidaturas de unidad popular. Por tanto, el pueblo invoca hoy, en un mismo escenario, tres figuras: la unidad constitucional del Estado, la unidad nacional oprimida y la unidad de la revuelta social. Bajo su triple sombra, cualquier proyecto político es rápidamente sospechoso de populismo.

Pero ¿qué es un pueblo? Quizás no sea más que eso: la invocación de una unidad inexistente, que se expresa en el artificio jurídico de una Constitución, en las luchas de liberación nacional o en el antagonismo de clase. Pero el pueblo, como realidad estable, no existe. Siempre es una figura transitoria. Es aquello que falta o aquello que ha dejado de ser. Aquello que no puede coincidir nunca del todo consigo mismo. Cuando lo hace, o cuando pretende hacerlo, conocemos sus peligros: el pueblo como nombre de una esencia que se cierra en la unidad de una identidad, lengua, etnia, cultura, nación y Estado.

Con la palabra *pueblo*, hay otra palabra del vocabulario político moderno que ha vuelto a adquirir protagonismo: el adjetivo *constituyente*. Seguramente, el pueblo no es otra cosa que esta potencia de constituirse autodeterminándose, que esta libertad de poder decir *nosotros* sin presupuestos, límites ni exclusiones.

El *nosotros* de la política democrática radical nunca es, propiamente. Como explica el filósofo Jacques Rancière en el libro colectivo *¿Qué es el pueblo?*,[1] el *demos*, el pueblo en griego, apunta al poder de aquellos que no tienen voz, ni lugar, ni atributos para el reconocimiento institucional y político existente. La palabra *proletario* recoge modernamente este no-ser del pueblo, que es un no tener nada propio. La pobreza del pueblo, del plebeyo como figura política, sería entonces la riqueza de tenerlo todo por hacer. Contra el linaje y el patrimonio, la voz del pueblo es la de las lenguas, instituciones y relaciones sociales que no son el atributo de nadie. En este sentido, el pueblo es un concepto revolucionario. Dice la unidad de la acción colectiva transformadora, anónima y autónoma, y no la identidad estable, representable y constituida de una patria o de un Estado.

---

1. Jacques Rancière *et al., Qu'est-ce qu'un peuple?*, París, La Fabrique, 2013. Hay traducción castellana: *¿Qué es el pueblo?*, Madrid, Casus Belli, 2014.

No queremos ser gobernados

No queremos ser gobernados. Ésta es la actitud fundamental de la modernidad. Una actitud que supone, con su *no*, una triple ruptura: ruptura con el tiempo de la tradición pasada y de la salvación futura, ruptura con el espacio estamental del feudalismo y ruptura con los primeros principios, metafísicos y divinos, que aseguraban el orden del mundo. De esta triple ruptura nacen la historia, como página en blanco que debemos escribir; la sociedad, como obra a construir, y la humanidad, como proyecto a realizar.

La condición, en todas las dimensiones de esta nueva experiencia, es la misma: autonomía. Es decir: podernos dar a nosotros la propia ley. Y esto significa: no ser mandados, no ser guiados, no ser tutelados, no ser dirigidos. Por eso es necesaria una segunda condición: la crítica. Si la razón humana, que es finita, parcial y múltiple, debe darse a ella misma la propia ley, no podrá ser una razón autónoma si no es a la vez una razón crítica. ¿Por qué? Porque, guiados sólo por nosotros mismos, nos podemos equivocar. Es necesario vigilar, entonces, y mantener siempre alerta la atención sobre los límites. No sobre aquellos límites que alguien nos ha impuesto, sino sobre aquellos límites que no podemos traspasar sin equivocarnos, sin dar un paso en falso, sin caer en manos de un nuevo poder. Ser críticos, por tanto, es aprender los límites que reconocemos como propios y, por tanto, también, como revisables. Ser críticos es la condición fundamental para poder vivir juntos sin ser gobernados.

En nuestro mundo, los límites se han vuelto borrosos. Cuando decimos que no queremos ser gobernados no sabemos de quién hablamos. ¿De un país en concreto? ¿De la humanidad? ¿O, incluso, como proponen algunos

pensadores, del parlamento de todos los seres vivos y las cosas? Cuando defendemos la autonomía, ¿respecto a qué espacio y qué tiempo la afirmamos? ¿La de mi casa, la de mi ciudad, la de mi Estado o la de un mundo cada vez más interdependiente? Ikea lo entendió muy bien: autonomía, solamente, en la república independiente de mi casa. Pero ¿dónde empieza y dónde acaba mi casa?

La crítica se desenfoca y pierde, así, el punto de vista. La autonomía de la razón tenía unos marcos muy definidos: el árbol de la ciencia y las leyes del Estado moderno. El deseo de autonomía, hoy, se aplica a todo y a nada: a los individuos, que reclaman con un egoísmo desasosegante el derecho a su propio yo, pero también a nuevas formas de poder, cada vez más fuerte, más masculino, más imperial, más incuestionable. Renace el deseo de ser gobernados. En la vida privada, a través de formas de dominio y de control. En la vida política, a través de nuevas autoridades capaces de devolvernos al espacio conocido de las fronteras definidas, de la promesa de seguridad y de dirección clara. El deseo de autoridad no entiende de derechas ni de izquierdas. Bebe de la pereza, de la inseguridad y de la cobardía.

El pueblo que falta

Hay dos expresiones enigmáticas que recorren los escritos de los últimos años de Gilles Deleuze: una es cuando dice, en diversos lugares, que creer en el mundo es lo que más nos falta. Y la otra es que la filosofía, el arte y la política invocan a un pueblo que siempre falta. Deleuze, el filósofo spinoziano que celebra la inmanencia del ser (es decir, que no hay nada más allá de lo que es), y crítico, como Nietzsche, con todo anhelo de transcendencia, apunta en el último momento a una doble carencia: la creencia y el pueblo.

Quiero pensar y así lo entiendo que estas carencias no son nada que Deleuze lamente o eche de menos. Son, por el contrario, la posibilidad de crear un mundo y unas formas de vida más libres para el pueblo. El pueblo que falta es el reverso de la plenitud del pueblo al que invocan tanto el populismo como el utopismo. El primero lo quiere plenamente presente y representado en el Estado y sus formas. El segundo lo quiere plenamente presente y transparente en la figura de un ideal. Lo que señala Deleuze, diciendo que el pueblo siempre es aquello que falta, es que las formas de vida colectiva y su creación son precisamente lo que ningún Estado puede representar plenamente ni ningún ideal puede hacernos del todo transparente.

Siempre hay alguna cosa que se escapa, y eso es lo que estamos creando. El pueblo no es ni será, ocurre y se diversifica. Por eso Deleuze puede decir, también, que no lo encontraremos nunca en nuestras democracias. Sostener esta afirmación en la segunda mitad del siglo XX, cuando la sombra de las dictaduras hacía todavía imposible la crítica a la

democracia, no era fácil. Pero lo que quería decir Deleuze es que ninguna mayoría tendrá nunca la potencia creadora del pueblo. Las mayorías, para Deleuze, no se cuentan por cantidad sino que son aquellas identidades y representaciones que se definen por un modelo con el que hace falta conformarse. Definir y proyectar modelos es una práctica mayoritaria, la sigan pocos o muchos. Crear formas de vida inacabadas e irrepresentables es convertirse en minoría, aunque seamos incontables.

¿Y qué aporta esta idea, nos podemos preguntar, si de lo que se trata es de que cualquier minoría, sea cual sea, se encuentre bien representada por su Estado y dentro suyo? ¿No es eso lo que guía la lucha de cualquier movimiento social? Judith Butler respondió a una pregunta parecida en una de sus visitas a Barcelona: de lo que se trata, dijo, es de que el Estado nunca pueda representarlo todo. La soberanía popular es precisamente lo que queda fuera, afirmó. Es decir, la posibilidad de deslegitimarlo del todo es lo que nunca podrá capturar. Y en eso consiste, me parece, la potencia de un pueblo que, porque siempre falta, expresa la creencia imposible en este mundo.

Fin de la delegación

«Cada día dudo si vomitar sobre el mundo o abrazarlo», escribíamos hace un tiempo algunos compañeros del colectivo Espai en Blanc en *El pressentiment* número 37.[1] A veces siento esta duda con más intensidad aún, como esta noche, cuando dejaba que la voz nocturna de la radio arropase inútilmente mi insomnio. Niños soldado, niñas bomba, miles de cuerpos desnutridos llegando a las costas orientales, centenares de vidas desesperadas a punto de ser bombardeadas en aguas de nuestro mar si se atreven a embarcarse en él. Una mujer, otra más, asesinada por su pareja. Y así. El relato de una noche que si no se presenta en forma de titular parece un ejercicio de tremendismo. Es la cotidianidad de nuestro mundo, este mundo vomitivo que sólo podemos, a pesar de todo, abrazar.

Vivimos en tiempos inacabablemente electorales. Para el sistema de partidos tradicional, se trata de escoger una y otra vez a nuestros representantes. Para mucha gente, marcada directa o indirectamente por la experiencia del 15M, de lo que se trata es de expresar políticamente y cada día el fin de la delegación. Es decir, la reapropiación de nuestras ciudades y de nuestras vidas. Votando, tal vez. Pero sobre todo, continuando la vida. No queremos ser mercancías en manos de políticos y de banqueros, decía el 15M. No queremos ser vidas a la deriva de una patera o de una hipoteca, conducidas por la mafia al timón. Se hace difícil decir si alguna fuerza política actual, nueva o vieja, puede ser capaz de articular el fin de la delegación a través de las instituciones existentes.

Pero todavía con el rastro oscuro del insomnio en la piel, me pregunto: ¿qué quiere decir realmente apropiarnos de nuestras ciudades y de nuestras

vidas? Es reapropiarnos de nuestra voluntad como pueblo soberano sin amos, decía Rousseau. Es construir la autonomía del pensamiento y de la decisión a través de la historia, decía Kant. Es dejar que cada uno desarrolle con garantías su empresa de vida, decía Adam Smith. Es transformar colectivamente el mundo a partir de nuestras necesidades, decía Marx. El siglo XVIII y parte del XIX son apasionantes porque en este momento Europa se plantea qué hacer de nosotros mismos a partir de nosotros mismos, es decir, sin garantías ni justificaciones divinas. Solos, entre nosotros, aquí en este mundo. Si no hay pecado, ¿por qué sufrimos? Si el mal somos nosotros mismos, ¿por qué nos destruimos los unos a los otros? Si no hay otro poder que nosotros, ¿por qué nos dominamos? Y ¿cómo librarnos de nosotros mismos? ¿Hasta dónde podemos transformar la condición humana?

Reapropiarnos de nuestras vidas es librar un combate sin tregua contra nosotros mismos. Desde el vómito y desde el abrazo. Las sonrisas llenarán, una noche más, las pantallas iluminadas. Los cuerpecitos oscuros de las niñas de Boko Haram, siempre y aún desaparecidas, encenderán la noche.

---

1. <http://www.elpressentiment.net>.

Decidirlo todo

La decisión ha vuelto al centro de la vida política. O quizás porque ha vuelto la política, han vuelto el anhelo y la batalla por la decisión. Es la batalla del poder. La burocracia, desde que Max Weber la analizase en el siglo XIX, era una fórmula para garantizar el orden y a la vez neutralizar el poder, es decir, la autoridad del soberano. Con el paso del tiempo, esta aspiración de convertir la ley en norma, y su ejecución en un procedimiento impersonal, se ha ido volviendo compleja y ha ido cambiando de nombre: tecnocracia, gestión, gobierno de los expertos, orden sistémico, etc. Pero cada vez que hay una crisis profunda, cada vez que se declara un estado de excepción, se vuelve a plantear la gran cuestión de la política: ¿quién y cómo puede decidir los asuntos comunes? Y eso quiere decir: ¿quién tiene la soberanía y para hacer qué?

Cuando en los años treinta del siglo XX el liberalismo entró en crisis como ideología del capitalismo industrial, el jurista alemán Carl Schmitt propuso una teoría política fuerte: el decisionismo. Sobre la tesis «existir es decidir», Schmitt, próximo al nazismo, devolvía la soberanía al Estado a través de la constitución de un pueblo que sale de la nada, porque su poder es pura expresión de una voluntad de ser.

En la historia reciente, desde otros referentes teóricos, Tsipras convocaba al pueblo griego a decidir, de forma soberana y con orgullo, la aceptación o no de las condiciones de la troika. Cataluña hace unos años que se mueve bajo la consigna del derecho a decidir como pueblo. Y Podemos, en España, reflota la soberanía nacional como horizonte para la construcción de un pueblo fuerte y emancipado. Desde mi compromiso total

con las luchas populares y sus aspiraciones de libertad, allí donde emerjan, me pregunto: ¿la única manera de decidir políticamente es hacerlo desde el Estado y hacia el Estado?

La decisión, como corazón de la vida política, unifica el pueblo al precio de estatalizar la vida colectiva. Por eso vuelven las banderas nacionales. Pero la decisión, como acto de una voluntad que surge de la nada, es una ficción. Como lo era la teoría del contrato social. No es verdad que existir sea sólo decidir. Por suerte, hemos aprendido muchas cosas después de Carl Schmitt. Básicamente, hemos aprendido que existir es depender sin someternos, que la soberanía es articulación de posiciones y que la libertad es acción colectiva. Por eso, no hay soberanía política sin autonomía social. La libertad de los pueblos se basa en la continuidad de la convivencia y su geografía es la de las decisiones compartidas que desbordan, por arriba y por abajo, la soberanía de los estados. Las decisiones comunes necesitan nuevas fórmulas. Si la Europa de los estados no ha tenido éxito, lo tendremos que hacer desde abajo, desde una red inacabada de ciudades y territorios rebeldes.

Posibilidad y subversión

Hay quien piensa que todo lo que no es posible es imposible. Lo dice la gramática, que no nos deja encontrar una tercera noción más allá de los términos *posible* e *imposible*. Lo dice la metafísica, que nos obliga a escoger entre lo real y lo irreal, lo que es y lo que no es. Y lo dice la política, que corta la realidad y se propone como el arte de lo que es posible. Pero ¿y si no fuese del todo así? ¿Y si las cosas más importantes sucediesen de otra manera, que escapa a los mapas de lo posible y lo imposible?

La noción de posibilidad se inventó para poner orden a la incertidumbre. La vida humana, desde su dimensión biológica hasta su dimensión política, se mueve en la contingencia. Todo cambia, todo se mueve, acontece, y no siempre sabemos cómo ni por qué. La noción de lo posible acota y organiza: separa lo que puede ser de lo que no puede ser y establece un orden de causas y de efectos. Si yo he nacido humana, cuando crezca no seré una jirafa. O si la ley dice que sólo puedo trabajar en mi país, resultará que sólo puedo emigrar ilegalmente. Son ejemplos de cómo los posibles dibujan límites que nos permiten reconocer lo que somos y lo que podemos ser. Lo que pasa es que entre convertirse en jirafa y emigrar ilegalmente hay un salto. Lo que en principio es imposible en un sentido, no lo es en el otro.

Pese a que la política se haya definido como el arte de lo posible, el concepto de posibilidad es un mal concepto político. No quiero decir que sea erróneo, quiero decir que es malo, que hace daño. Hiere y captura la realidad. La hiere, porque expulsa como irreal todo lo que alguien ha

decidido que no puede pasar. Y la captura, porque convierte la realidad que vivimos en una red de alternativas, en un mapa en el cual estamos condenados a escoger sin poder cambiarlo. Visto así, lo posible es una prisión, cómoda y entretenida para unos, cruel para otros. Y la imposibilidad, una utopía para ilusos y soñadores. La política, como gestión de lo posible, es un oficio de carceleros.

Hay posibles que rompen el mapa de los posibles porque no se reconocen en él, pero tampoco se dejan enviar al más allá. Posibles que no se adaptan a la red sino que deshacen sus nudos para establecer otros vínculos y otras relaciones. Posibles que no aceptan los límites de lo que es posible. Posibles contra lo posible. Se les llamó revolución. Se les puede llamar subversión. Se les puede llamar transgresión o transformación. O metamorfosis, como la de los humanos-jirafa. ¿Por qué no? En todo caso, son aquellos cambios que no realizan lo que es posible sino que alteran el mapa de las posibilidades.

Nota: este texto se puede aplicar a la vida personal, a la vida laboral y, ya que estamos, a la vida electoral.

Márgenes y periferias

Cuando en 2002, con una serie de compañeros, iniciamos la aventura de pensamiento crítico y experimental Espai en Blanc,[1] decíamos: queremos crecer en los márgenes, pero no ser marginales. Apostábamos por el descentramiento institucional, conceptual y político, pero no por la exclusión ni por la autorreferencialidad alternativa. En la voluntad expresa de localizarse como diferencia periférica no deja de haber un reconocimiento del centro y, por tanto, del poder. Hay espacios en blanco, en cambio, en los márgenes de cualquier página, pero también entre líneas, entre palabras y entre letras. Un espacio en blanco se puede abrir en el lugar más inesperado y no reconoce el mapa preestablecido.

Actualmente, la relación entre centros y periferias está cambiando de forma radical. El imaginario colonial, heredado de la historia de la Europa moderna hasta bien entrado el siglo XX, situaba en los centros metropolitanos el poder político y económico, y en las periferias las tierras y las sociedades dominadas, explotadas y fagocitadas. Ahora vemos que las periferias se multiplican dentro de los antiguos centros y cómo los centros se vacían de poder. Los ricos se llevan el dinero a paraísos *offshore* y las políticas más decisivas se elaboran en instituciones opacas y deslocalizadas. Mientras tanto, los centros de decisión política se convierten en máquinas para la justificación de la sumisión al dictado capitalista. Como en las grandes ciudades, los centros se vacían y se convierten en zonas de paso de la nueva pobreza, del turismo extractivo y del negocio rápido, sea legal o ilegal. Son centros vacíos, pero no espacios en blanco, porque no se pueden crear en ellos nuevos sentidos ni nuevas formas de vida.

La tentación del centro no nos puede engañar y la de la marginalidad no nos puede atrapar. ¿Cómo crecer hoy en los márgenes sin ser marginales? Pienso que la intuición inicial de Espai en Blanc sigue siendo válida: de lo que se trata es de crear los márgenes, en lugar de dejarse encerrar por ellos. Crear márgenes tiene dos sentidos. Por un lado, construir, ampliar y proteger el espacio habitable allí donde el desierto de los centros vacíos se extiende y arrasa la vida. De la otra, crear márgenes también es la actividad de enmarcar. En la batalla ideológica por los marcos o *frames*, como les gusta llamarlos a algunos, hay una forma de crear contextos de sentido compartido que en lugar de encerrarlo entre líneas gruesas y excluyentes, abre el sentido de la experiencia: enmarcar en blanco. Es necesario darnos contextos de interpretación que alteren las coordenadas de los actuales centros y periferias. Pero es necesario también dejarlos inacabados para que se conviertan en territorios comunes.

---

1. <http://www.espaienblanc.net>.

Obedecer libremente

«Que todos obedezcan sin que nadie mande, que sirvan sin que haya ningún señor.» Estas palabras de Rousseau recogen la utopía de la política moderna: una sociedad sin amos, donde la igualdad y la libertad sean plenamente realizadas. Pero también expresan la gran trampa de esta misma política: este sueño es imaginado desde un anhelo de orden, que sólo la obediencia más extrema puede garantizar. Que la libertad es obediencia y la obediencia es libertad es el gran embrollo de la apuesta moderna por la autonomía, del cual quizás todavía no hemos salido. Actualmente, el rechazo al poder vuelve a hacer temblar la trona de los señores. Pero ¿cómo imaginamos una sociedad sin amos?

Seguramente, la imaginamos con una sonrisa, pero con un profundo miedo. Eso es lo que les pasaba también a los pensadores y a los legisladores del siglo XVIII en el momento en el que se estaban fundando los estados que actualmente conocemos. Deseaban la libertad, pero confiaban muy poco en ella; anhelaban la emancipación, pero le tenían mucho miedo. ¿Qué pueden hacer las libertades humanas desatadas del mandamiento humano y divino? El caos y la guerra. Por eso, Rousseau pensó la libertad como la máxima expresión de la obediencia de todos respecto a todos. Kant, que observaba de lejos la Revolución Francesa y sus dificultades, propuso una combinación más cómoda: la libertad debe ser total para la razón, pero la obediencia debe serlo para garantizar el funcionamiento de la sociedad. Lo importante es que no se entorpezcan la una a la otra, sino que se empujen en un camino de progreso hacia una sociedad más libre y más

pacífica, en la que nunca llegaremos a vivir del todo. Vivir en libertad es, por tanto, lo que siempre queda aplazado.

Podríamos estirar del hilo de estas reflexiones para entender muchos de los chantajes con los que seguimos gestionando la vida política en nuestros días. Cuando una y otra vez nos preguntamos: ¿por qué la gente no se rebela? ¿Por qué seguimos como seguimos pese a todo lo que pasa? Pues porque seguimos desconfiando y tenemos miedo a la libertad. Seguimos temiendo que, sin obediencia, sólo nos esperen el caos y la guerra.

Pero es que quizás nos hace falta escuchar otras voces. A mediados del siglo XVI, un joven francés escribió un tratado que todavía hoy nos habla directamente: *La servidumbre voluntaria*.[1] Era Étienne de La Boétie. En sus breves páginas, La Boétie analiza una verdad que nos cuesta reconocer: toda obediencia es voluntaria. Incluso ante el poder de los señores, obedecemos porque queremos. La cuestión, entonces, no es decidir si obedecemos por fuerza u obedecemos libremente. La verdadera cuestión de la emancipación es si hay alguna manera de vivir juntos que no dependa de la obediencia. La Boétie la veía clara y quizás hoy la estamos redescubriendo: la cooperación. Obedecernos a nosotros mismos es imposible o inalcanzable. Pero cooperar entre nosotros no sólo es posible, sino que es lo que siempre es necesario. La única expresión de la libertad en la que podemos confiar. La base de la sociedad sin amos que estamos volviendo a imaginar.

---

1. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1547). Hay traducción castellana: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos, 2010.

El fin de la docilidad

Cuando Étienne de La Boétie escribió su tratado sobre la servidumbre, se preguntaba: ¿por qué obedecemos si podríamos no hacerlo? Cuatrocientos años más tarde, otro joven francés, Michel Foucault, escribió un tratado sobre las formas de vigilancia y captura en la Europa moderna, y retomaba la pregunta: ¿por qué somos tan dóciles si tenemos cada día más capacidades y aptitudes?

Analizando de manera muy técnica las maneras en las que se ejerce el poder en la Europa de los siglos XVII y XVIII, Foucault detecta un cambio en los modos de conseguir la obediencia de los individuos: ya no se trata de hacerlos obedientes, sino de hacerlos dóciles. La docilidad no es una obediencia mecánica, como la del vasallaje o la esclavitud, sino una forma de dominio que necesita potenciar las capacidades de los individuos: es decir, cuanto más aptos, más dominados, cuanto más capaces, más útiles, cuanto más potentes, más eficientes, y cuanto más competentes, más disponibles. ¿No es éste un retrato de nuestras sociedades actuales?

Pero también era Foucault el que decía que donde hay poder, hay resistencia. Por eso, la historia de las sociedades modernas es también la del continuo despliegue de formas de insubordinación al poder de la docilidad. ¿Cómo interrumpir el ejercicio de un poder que no encadena sino que canaliza minuciosamente todos y cada uno de los comportamientos de la vida?

Resistencia es desobediencia a un sistema legal que convierte en norma la injusticia y la violencia en un monopolio. Ya sea política, civil o penal, no toda legalidad es legítima ni buena ni justa. ¿Cómo empujar y romper

sus límites? La tradición de la desobediencia civil no ha dejado de hacerlo, en todos los lugares del mundo.

Resistencia es también boicot y sabotaje, interrupción de la circulación de mercancías, de formas de consumo y de trabajo que organizan el día a día de la docilidad laboral y económica que marca la pauta de la vida cotidiana.

Resistencia es insumisión. La insumisión es una forma de desobediencia que no sólo desautoriza una ley, sino que no acata una orden de incorporación, ya sea en el ejército o en cualquier otro cuerpo colectivo organizado jerárquicamente, hoy muchas corporaciones y grandes empresas.

Resistencia es entonces, también, deserción y fuga. Un *no* que abre un *sí*, un paso al lado que descubre una tierra en el margen. El poder de la deserción es desocupar los lugares asignados, incluso los lugares de poder, para crear otros de forma autónoma y siempre inacabada.

Resistencia es, finalmente, desafío. Contra la docilidad, personal y colectiva, la vida se alza como un desafío permanente contra las humillaciones de la dominación.

El espacio y el tiempo

Quien domina el espacio y el tiempo domina nuestras vidas. Eso lo sabían los señores que construían sus castillos en lo alto de las colinas y cercaban los pueblos con murallas. Lo sabían las religiones, que levantaban campanarios y minaretes para ver y ser vistos por la comunidad y marcar las horas. Lo sabe el encargado de la fábrica y lo saben muy bien los expertos en *management* y en economía de la atención.

Pero esto, que es una obviedad, lo olvidamos cada día cuando insistimos en cambiar nuestras vidas personales y colectivas sin intervenir sobre el espacio y el tiempo en los que transcurren. Queremos hacer más cosas, queremos llegar a más sitios. Multiplicamos las temporalidades con las que nos relacionamos y diversificamos los espacios físicos y virtuales por los que transitamos. Pero sea como sea quedamos atrapados en lo que Heidegger llamaba la concepción vulgar del tiempo y del espacio: es decir, el tiempo como una línea recta que se puede estirar como un chicle y el espacio como un contenedor vacío que se puede llenar de más y más cosas.

No vivimos en el tiempo, sino que somos tiempo. Y no vivimos en el espacio, sino que somos espacio. Esto es muy diferente a decir que somos un compuesto de alma y cuerpo situado en un determinado punto del espacio y del tiempo. Que somos tiempo y espacio quiere decir que nuestra experiencia del mundo es la que crea y despliega las coordenadas espaciotemporales que le dan sentido.

En nuestras sociedades actuales hay mucha actividad y muy poca experiencia. Mucha circulación y muy poca transformación. La razón es

precisamente ésta: no cuestionamos el espacio y el tiempo. Sólo circulamos por ellos y los llenamos, hasta saturarlos.

Uno de los principales frentes de la crisis de nuestro tiempo es la saturación y la impotencia que asedian, hoy, la labor educativa y la acción cultural. ¿Por qué se hacen tantas cosas y sirven de tan poco? El tiempo y el espacio de la producción y del consumo capitalista se dejan llenar de proyectos y de productos, de actividades y de propuestas. Pero si no alteramos las coordenadas de la experiencia, lo que estamos haciendo, finalmente, sólo reproduce la realidad.

Los ilustrados de los siglos XVIII y XIX confiaban en la potencia emancipadora de la educación y de la experiencia estética no por sus contenidos adoctrinadores, sino por su capacidad de redefinir sensibilidades. Hacernos otra sensibilidad: es la apuesta cultural emancipadora, desde la Ilustración hasta Gilles Deleuze. Y la sensibilidad es, precisamente, la experiencia del espacio y del tiempo y la posibilidad de transformarla. Nuestra sensibilidad, hoy, está saturada: de información, de comunicación, de actividad, de oferta, de programas y de proyectos. No insistamos en saturarla, empecemos a liberarla.

Nosotros, la especie humana

Los humanos, cuando nos preguntamos por nosotros mismos como conjunto, lo hacemos de dos formas. Podemos preguntar: «*¿Quiénes* somos?». Y entonces se nos abren todo tipo de respuestas en conflicto entre ellas: somos la humanidad, somos personas, somos una multiplicidad de grupos étnicos o culturales, somos la suma de todos los individuos o somos cada uno de nosotros en guerra contra todos los demás. El sujeto, en plural, se nos escapa en una multiplicidad de opciones.

Pero también podemos preguntar «*¿Qué* somos?». La respuesta, entonces, nos lleva presuntamente al terreno de la objetividad: somos una determinada especie animal entre las otras. Más que miradas políticas, lo que se despliegan entonces son conocimientos científicos, representaciones artísticas y técnicas de gestión de la propia vida de la especie. La distancia entre el *quién* y el *qué* respecto a nosotros mismos ha marcado la civilización occidental. Somos naturaleza y somos cultura, somos animalidad y somos historia, ley natural y ley moral, carne mortal e hijos de Dios. Dicho de otro modo: necesidad y libertad. La humanidad es libre. La especie humana, no. La primera delibera y actúa. La segunda se reproduce, crece y muere. La humanidad es el nosotros que hace la historia, haciendo de sí misma un valor y un proyecto. La especie humana no es un nosotros: es la materia prima que, a la vez que realiza estos proyectos, nos muestra sus límites y los pudre.

Esta visión dualista de nosotros mismos es la espina dorsal de nuestra civilización. Pero en las últimas décadas están pasando cosas en la vida de la Tierra que nos obligan a cambiar de perspectiva. Fenómenos como el

cambio climático y el agotamiento de los recursos del planeta no respetan la división entre el *quién* y el *qué*, entre los humanos como seres naturales y *nosotros* como seres históricos y morales. Quizás deberíamos aprender a pensar que nosotros somos, también, histórica y políticamente, la especie.

Esto es lo que sostiene el historiador indio Dipesh Chakrabarty, entre otros. Lo escuché, si no recuerdo mal, en 2009 en el CCCB de Barcelona, en una conferencia que me impresionó. Fui por curiosidad, pero desde entonces no he dejado de volver a su texto, que se encuentra publicado en diversos lugares como *El clima de la historia*.[1] A partir de las evidencias sobre el hecho que el cambio climático está causado por la acción humana, Chakrabarty argumenta que la vida de la especie como tal es hoy el agente de las principales transformaciones físicas del planeta y también, por tanto, de las condiciones históricas y sociales de la humanidad actual y futura. La naturaleza y la historia se han cruzado hasta confundirse. El *qué* es ahora el *quién*. La especie es ahora un nosotros que se arriesga a tocar los límites vivibles del mundo.

Eso es lo que hemos descubierto cuando, empecinados en construirnos a nosotros mismos, hemos acabado poniéndonos en peligro, a los humanos y al planeta. Ahora, por obra nuestra, la libertad nos ha abocado a una situación de extrema necesidad. Responder a este peligro nos obliga a ir más allá de los límites dualistas de la tradición humanista y a abrir las puertas a una concepción más radical, más material y más ambiciosa de nosotros mismos, los monstruosos animales humanos.

---

1. Dipesh Chakrabarty, «The Climate of History: Four Thesis», *Critical Inquiry*, vol. 35, núm. 2 (2008).

Encontremos, todavía, las palabras

Unos días atrás acabé una conferencia haciendo una declaración de confianza crítica y poética en la palabra, en la posibilidad de encontrar una palabra verdadera. Era una conferencia, *Inacabar el mundo,* donde empezaba hablando del cambio climático, del peligro de extinción de la especie humana, de la degradación ambiental y del malestar social y personal que produce el capitalismo actual. En ella describía las diferentes maneras en las que se nos plantea hoy el agotamiento del tiempo vivible, es decir, del tiempo en el que todavía podemos intervenir sobre nuestras condiciones de vida. Y de la nueva experiencia de lo irreparable, que es un vuelco en la experiencia histórica de lo irreversible. El tiempo irreparable de la catástrofe es hoy, como explica Svetlana Aleksiévich en su libro *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*,[1] la catástrofe del tiempo.

Ante esto, acabar invocando a la poesía puede sonar ridículo. Y yo misma me sentí así, ridícula, utilizando una palabra aparentemente tan inocua y tan gastada. La poesía. ¿Qué puede hacer la poesía ante el fin del mundo? Los expertos y los tecnócratas estallan en carcajadas. Que se rían. Si algo nos ha enseñado esta situación llamada crisis, es decir, esta etapa de degradación, descomposición y destrucción de las promesas de bienestar y de progreso para el conjunto de la humanidad, es que lo que sabíamos no sirve para relacionarnos con nuestro futuro. O lo que es peor: que nos escondemos en categorías y esquemas del pasado para justificar que estas promesas sólo alimentarán el beneficio de unos cuantos. «Estamos ante una historia nueva... Ha empezado la historia de las catástrofes... Pero las personas no quieren pensar en ello, porque nunca han reflexionado sobre el

tema; se esconden detrás de lo que les es conocido. Detrás del pasado», dice Aleksiévich en este mismo libro.

La poesía no es letra escrita en verso. No es sólo oficio de poetas. Es la capacidad que tenemos de confiar en la posibilidad de encontrar una palabra verdadera que rompa la confusión entre morir y matar, y que abra y desplace, así, el sentido de lo que estamos viviendo. La poesía como ornamento es la neutralización de la poesía, de igual modo que la filosofía como teoría es la neutralización de la filosofía. Filosofía y poesía, si es que esta *y* separa algo más que momentos y modos de expresión, son la combinación necesaria de la insumisión radical al sentido único del mundo y de una ampliación de los contornos del ánima humana. *Ánima:* otra palabra que resulta ridículo pronunciar hoy en día, si no fuera porque la podemos acercar a otras como *ánimo*, *animación*, *animado*, *animal*... No es nada superior: es la condición de todo ser vivo. ¿Cuáles son, entonces, los contornos de nuestra vida vivible? La poesía anima toda filosofía, todo oficio, toda mirada sincera, toda ciencia necesaria y toda política valiente que los asalte y los abra, que los diga y los comparta.

---

1. Svetlana Aleksiévich, *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*, Barcelona, Debolsillo, 2015.

La estupidez

Hay momentos de la historia en los que cuesta seguir defendiendo la inteligencia de los seres humanos, y todavía más la inteligencia humana cuando actuamos juntos. Lo pensaba viendo en televisión las largas colas de coches entrando en un Madrid asfixiado por la contaminación: una imagen de la humanidad, junta y separada, adentrándose fatídicamente en el aire tóxico que ella misma provoca. Los carteles luminosos, enturbiados por el humo, anunciaban la limitación de la velocidad a 70 km/h. El sentido común dirá: si la gente tiene que ir a trabajar, no tiene otro remedio que seguir cogiendo el coche. Y si no quiere crear un caos, el Ayuntamiento no tiene otro remedio que limitar la velocidad. El sentido común: la forma mejor repartida de la estupidez humana.

La estupidez del sentido común funciona justificando la impotencia. Permite seguir haciendo aquello que creemos que no podemos cambiar. Pero ¿de dónde derivan los argumentos sobre qué podemos y qué no podemos cambiar? La distancia entre querer y poder tiene muchas estrategias para mantenerse bien fortificada. Las conocemos: la distancia entre yo y los otros, la distancia entre el esfuerzo y los resultados, la dificultad de llegar a acuerdos y que todo el mundo los cumpla, los intereses ocultos del poder... Son subterfugios que comparten súbditos y príncipes, los individuos anónimos que hacen cola para entrar a Madrid y los dirigentes del mundo, que escenifican igualmente su impotencia en la Cumbre Climática de París. Pero sea cual sea el argumento, el resultado es el mismo: la estupidez de la acción colectiva.

La religión, la filosofía, la psicología y actualmente la neurobiología se han dedicado, a lo largo de los siglos, a buscar explicaciones sobre la inteligencia y la conciencia humanas. Hemos viajado con las almas más allá del cuerpo, hemos sistematizado la razón y sus lógicas, hemos entrenado la mente, hemos archivado y comparado culturas y estamos explorando el cerebro. Ahora ya podemos explicar muchas cosas sobre el funcionamiento de nuestra inteligencia y podemos aventurar teorías sobre el hecho de la conciencia. Pero ¿podemos explicar la estupidez humana? Éste ha sido, siempre, el escándalo del pensamiento.

Los nombres clásicos para la estupidez humana han sido el error y el mal, y ya desde la antigüedad había quienes los vinculaban el uno con el otro: si no actuamos bien, es decir, si hacemos el mal, es porque no sabemos lo suficiente, porque nos equivocamos. Cuanto más evitemos la ignorancia y el error, por tanto, menos daño haremos. Éste es el espíritu ilustrado que impulsa muchas formas de sabiduría, no sólo la Ilustración moderna. Pero ahora que creemos saberlo todo, la estupidez cae sobre nosotros como un destino, como una condición, que finalmente es, como decía Nietzsche, la más humana. Ante esto ¿resignación?, ¿cinismo? Revuelta, diría yo. No hay otro sentido de la revuelta que la lucha contra la estupidez del propio tiempo.

Contra toda esperanza

Para Carles Capdevila

Luchar para cambiar las cosas abre esperanzas, pero muchas luchas nacen de la desesperación. O de la necesidad. O del deseo. O de la alegría. O de la rabia. O de la dignidad. De hecho, si la determinación de cambiar las cosas dependiese de la esperanza, muchas luchas no se darían, no empezarían, se apagarían tan pronto sus resultados se encallasen y sus expectativas se desvaneciesen.

Pongámonos en un caso extremo, el de las madres que luchan por la memoria de sus hijos muertos o desaparecidos en guerras o bajo regímenes dictatoriales: ¿qué esperanza pueden tener quienes han perdido toda esperanza, la más absoluta, que es la de recuperar en vida un hijo muerto? Precisamente porque no tienen ninguna, pueden dárnosla toda. Eso es lo que en el momento más oscuro de la historia reciente de Europa pensó Walter Benjamin, cuando decía que la única esperanza es la de quienes han perdido toda esperanza. No era una apología de la desesperanza, ni un elogio del fracaso. Apuntaba a un principio fundamental: que el sentido de la revuelta no está en lo que se espera conseguir sino en el daño que se quiere reparar. Reparar el daño no es restaurar la situación perdida o buscar una compensación. Una madre no podrá recuperar nunca a su hijo ejecutado. Es declarar inútil la derrota. Es declarar que la vida puede mantenerse en pie incluso allí donde todo está perdido. Desde este principio, en el que la esperanza puede transmitirse a pesar de no tenerla, se abre otra relación entre lo que somos y lo que es posible.

Tradicionalmente, en cambio, la esperanza apunta a un futuro o a un más allá. El futuro es el del progreso. El más allá, el de la vida eterna. Dice la teología cristiana que la esperanza es una virtud que sólo Dios puede darnos. Por eso, conjuntamente con la fe y la caridad, es una virtud teologal o infundida. Una virtud sobrenatural. El pensamiento utópico y revolucionario moderno desplaza esta expectativa a la idea de una sociedad perfecta. En los dos casos, la esperanza da sentido al tiempo vivido y al tiempo histórico desde un horizonte de salvación y de reconocimiento, donde la lucha entre los posibles que desgarran nuestras vidas quedaría del todo resuelta.

El mundo contemporáneo no sólo nace de la muerte de Dios, sino de la renuncia al horizonte de la salvación. Renunciar a la salvación es rebelarse, también, contra toda condena. No seremos salvados porque no estamos condenados. El sentido de la lucha es el que tiene ahora, aquí, para nosotros. El horizonte lo desplazamos cada día, desafiando y empujando los límites que nos imponen la impotencia y la resignación. No estamos en el mejor de los mundos posibles, pero tampoco nos espera otro mejor al final del camino. Porque no hay camino. Lo que hay son deseos, objetivos, retos, alegrías, necesidades, desafíos. En definitiva, la latencia de lo que es inmediato. Un sentido de lo posible que, como escribió Ernst Bloch en los mismos años que Benjamin, sólo puede ser despertado contra toda posibilidad.

Creer en el mundo

Gilles Deleuze le dijo una vez a Toni Negri: «Creer en el mundo es lo que más nos falta». Fue en una entrevista que tuvo lugar en el año 1990, seguramente en París. Cinco años después, Deleuze se lanzó desde lo alto del piso donde vivía. Recuerdo que en esa época yo estaba en Berlín, aprovechando un par de meses de poca presión en la universidad (entonces los cursos eran anuales, y no cuatrimestrales) para aprender alemán. Es decir, que estaba yo misma fuera de clase. En aquella época no había internet a mano y yo no leía los periódicos alemanes suficientemente bien. Me dio la noticia un conocido, una tarde fría en un bar, y recuerdo las larguísimas horas que pasé en estado de shock hasta que pude contrastar la noticia. Decían las crónicas que no estaba deprimido ni desesperado, sino que sufría de los pulmones y no quería arrastrarse por la vida, o por el mundo. No quería vivir si le faltaba el aire. En otro sitio había escrito: «Dadme posibles, si no me ahogo».

Desde ese momento, la frase *creer en el mundo es lo que más nos falta* me acompañó como un enigma e incluso cinco años más tarde acabé con ella mi tesis doctoral, que titulé *En las prisiones de lo posible*.[1] Nuevamente, los posibles y el ahogo. El mundo me ahogaba como una prisión en la que se podía escoger entre un pasillo u otro, entre un patio u otro, entre un color de vestido u otro, pero de donde no se podía salir sin tirarse desde lo alto.

Deleuze decía que nos falta creer en el mundo. Pero ¿qué nos falta para poder creer en él? ¿Esperanza? ¿Compromiso? ¿Sentido de la realidad? ¿Proximidad? ¿De qué está hecha la incredulidad que nos ahoga? Hay

muchas repuestas posibles a esta pregunta, seguramente. Pero hay una que, al cabo de los años, me parece inevitable: está hecha de miedo. Podemos analizar muchos de los fenómenos de la vida moderna que han ampliado la distancia entre cada uno de nosotros y el mundo: el individualismo, la vida urbana, los medios de comunicación... Pero en el fondo de todo, continúa gobernándonos el miedo. Seguramente lo ha hecho siempre, y quizás por eso en lugar de creer en este mundo hemos tenido que creer en otros mundos, divinos o utópicos.

Eso me hace pensar que no se necesitan razones para creer en el mundo: sólo hay que perder el miedo. No hablo de los miedos concretos, necesarios. Hablo del miedo. El miedo que nos hace vivir contra los demás. El miedo que nos hace temer perder el control de nuestras vidas. El miedo con el que alzamos los muros de las prisiones que nos protegen. Creer en el mundo es descubrir que no hay un fuera de prisión porque la prisión de los posibles no existe. Sólo hay una realidad injusta y dolorosa de la que nos cuesta tanto marcharnos que sólo lo hacemos agotando el último aliento de aire.

---

1. Marina Garcés, *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

Las prisiones de lo posible

Para Pablo Molano

Éste era el título de mi primer libro y tesis doctoral. Escrito en los últimos cuatro años del siglo xx, analizaba el modo de ser de una realidad que se afirmaba como única en cada uno de sus posibles. Todo era posible, menos cuestionar el sentido y los límites de lo posible. Vivir en las prisiones de lo posible quería decir, por tanto, estar condenados a escoger en un mundo en el que no había alternativa. Contingente y necesaria a la vez, la realidad del capitalismo global ya no dejaba nada fuera.

El declarado triunfo del capitalismo, como sistema económico y régimen de vida, frente al comunismo en 1989 fue celebrado por los ideólogos de la globalización como el advenimiento de un solo mundo y como la legitimación de lo que entonces se llamaba el pensamiento único. La carga ideológica de esta celebración pronto mostró sus sombras y sus violencias y en el año 1999 en Seattle irrumpió una voz colectiva, anónima e igualmente global que afirmaba, poniendo los cuerpos en la calle, que otro mundo era posible.

Veinte años después, los pasillos de las prisiones de lo posible se han vuelto más estrechos, han mostrado sus cámaras oscuras y la dureza de su condición represiva y destructora. Hemos pasado de celebrar la mejor opción posible, a resignarnos a no tener otra opción que seguir adelante, contra nosotros mismos, los unos contra los otros. Y aquel otro mundo posible se expresa hoy en la desesperación de unas luchas sociales más

defensivas que creativas, más urgentes que prometedoras, más reparadoras que transformadoras.

El posibilismo tiene hoy el gusto amargo de lo irrevocable, el sentido de lo inexorable del capitalismo desbocado, como dice Santiago López Petit en el libro *La movilización global*.[1] Y lo que es peor: las prisiones ya no nos rodean sino que las hemos interiorizado. En un mundo que está demostrando no ofrecer promesas de bienestar ni de justicia generalizadas, sino sólo una ficción provisional de privilegio a unos cuantos, ¿quién si no nosotros mismos ejercemos de carceleros de la vida posible? Lo podemos constatar cotidianamente en el malestar resignado que se expresa hoy en la relación con el trabajo, con la educación, con el medio ambiente, con el amor o con la política: «Esto es lo que se puede hacer... ya veremos qué pasa». El mantra que une la resignación a la incertidumbre.

Como decíamos en un *Pressentiment* los amigos de Espai en Blanc, «Un poco de imposible o me ahogo». Lo imposible no es una utopía. Es saber, como en el cuento de Kafka, que la prisión está abierta, que no tiene puerta, y que somos nosotros, sólo nosotros, quienes nos aferramos al umbral.

---

1. Santiago López Petit, *La movilización global*, Madrid, Traficantes de sueños, 2009.

Un juego de lenguaje depredador

Hay juegos de lenguaje que son depredadores. Funcionan de tal manera que, una vez entramos en ellos, ya no nos podemos relacionar de ninguna otra forma con aquello que capturan. Eso es lo que pasa con el lenguaje del juego electoral, que una vez se pone en funcionamiento, antes y después del tiempo específico de las campañas, nos impide tener ninguna otra relación con la política que no sea la de ganar o perder elecciones, subir o bajar en el índice de voto, mejorar o empeorar las cuotas de popularidad o las menciones de los comentaristas. Dentro de este juego de lenguaje, los ciudadanos nos reducimos a ser votantes, y los votantes, como dice un amigo mío, no son de fiar. Somos, sólo, intenciones individuales que suman en una estadística variable, sujeta a la volatilidad de los miedos y las seducciones, y que se tienen que acabar concretando en un solo y codiciado gesto: votar.

Decía Wittgenstein que los juegos de lenguaje son un todo formado por el lenguaje y las acciones con las cuales está entrelazado. No son, por tanto, mero discurso o ideología. Son prácticas, palabras y acciones. Por eso, como él mismo añadía, imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida. El juego de lenguaje electoral, entonces, nos inscribe en una forma de vida que aísla la lógica electoral de toda otra relación con la política y la impone como única. ¿Qué quieres, una vida de candidato o una vida de votante? Ésta es la propuesta del electoralismo como forma de vida, una simplificación que lo que hace es arrebatarnos lo más importante: que siempre, y en cualquier contexto, somos vidas políticas.

Somos vidas políticas cuando trabajamos y nos resistimos a que nos maltraten, somos vidas políticas cuando escogemos bien con qué palabras y actitudes hablamos a nuestros hijos y los educamos o nos dirigimos a las personas que nos rodean, somos vidas políticas cuando decidimos o dejamos que decidan por nosotros cómo consumir, somos vidas políticas cuando callamos y somos vidas políticas cuando nos rebelamos.

Por eso, nos avisa Wittgenstein, no debemos olvidar nunca que no hay ningún juego de lenguaje que sea completo. Que no hay ninguno que lo contenga o lo resuelva todo y que, por tanto, no podemos ampararnos sólo en uno de ellos. Wittgenstein utiliza la imagen de una vieja ciudad: los juegos de lenguaje son como el entramado de una vieja ciudad que ha ido creciendo, deshaciéndose y reconstruyéndose en todas direcciones. Encerrarse en un solo barrio sería aceptar un apartheid. Si realmente queremos vivir en la ciudad, es decir, tener una vida política en el sentido más literal y más radical de la palabra, no aceptemos el apartheid electoral. Votemos, o no. Opinemos, o no. Pero sobre todo abramos y reapropiémonos de los juegos de la política en cada uno de los ámbitos y barrios de nuestras vidas.

El cielo en una caja

¿Se han preguntado alguna vez qué pasó con las pancartas de cartón que llenaron las plazas de palabras durante el 15M? Aparte de las que Felip Puig, antiguo Conseller de Interior de la Generalitat, ordenó convertir en una montaña de basura en Barcelona el 27 de junio de 2011, ¿dónde fue a parar el resto? ¿Alguien las recogió y guardó? ¿Dónde? Hay libros de fotografía muy hermosos que han conservado su recuerdo, pero ¿hay rastro de su cuerpo?

Pese a haber participado activamente en aquellas jornadas, no me había planteado estas preguntas hasta que me encontré con la sorpresa de tener buena parte de ellas ante mí, bien guardadas en dos cajas de cartón inmensas. Estaba en el archivo de la biblioteca de la Universidad de Princeton, en Estados Unidos. Su bibliotecario, un portorriqueño entusiasta y muy bien informado me dijo: «Ven, tengo una sorpresa que enseñarte». Y así fue: cuando abrió las cajas me quedé entre maravillada y despavorida. Aquellos trozos de cartón, sucios y apelotonados, parecían el contenido de un sarcófago, unos restos arqueológicos un poco siniestros, que convertían un presente que no acaba de morir en una presencia ya muerta.

Quizás sea exagerado decirlo así. Pero el inesperado descubrimiento me impresionó. Básicamente, me sorprendieron tres cosas: el gesto, el lugar y la frágil relación entre el acontecimiento y la historia. El gesto es el de un profesor en concreto que desde Princeton es capaz de reaccionar en tiempo real y pedir a alguien, también concreto, que recoja tantas pancartas como pueda y las envíe. Es un gesto que ve el presente como pasado valioso de un futuro que todavía no ha llegado. Un gesto, por tanto, que hace historia

de aquello que todavía no ha pasado del todo. El lugar es el de una universidad de élite norteamericana, capaz de dirigir, de capitalizar y a la vez de custodiar la experiencia colectiva y el destino político de buena parte de nuestro mundo.

La combinación del gesto y del lugar plantea una cuestión fundamental para entender nuestro tiempo: la frágil relación entre el acontecimiento y la historia. Acostumbrados a vivir mediáticamente días históricos cada día, hemos dejado de percibir cómo se construye la memoria, de qué documentos y de cuántos olvidos está hecha y qué manos y qué mentes intervienen en su precaria elaboración. ¿Cómo se recoge el sentido de un acontecimiento? ¿Recogerlo es capturarlo? Aquellas dos cajas de cartón, con su presencia humilde y casual, aún pendientes de clasificar, eran un testimonio de que el cielo no cabe en una caja. Que un archivo es, inseparablemente, memoria y parodia. Y que buscar el rastro del pasado y de lo que se ha vivido supone aprender a percibir, a través de las pistas visibles, lo que se ha perdido, barrido y tirado. Lo invisible y lo no pensado, las posibilidades no realizadas que dan el sentido último de cada acontecimiento.

Universalidad oblicua

No hablamos de geometría, sino de cuerpos y de bombas. Noventa y siete personas perdieron la vida y doscientas resultaron heridas el 10 de octubre de 2015 en Ankara en un atentado en un acto por la paz con Kurdistán. Imaginemos este mismo atentado pocos kilómetros más cerca: en Atenas, en Viena, en Berlín, en París o en Barcelona. El tiempo y la historia se habrían detenido. Hablaríamos del fin de la civilización europea y de la crisis de los valores democráticos. Llenaríamos los periódicos de narraciones y de historias de las víctimas. Haríamos minutos de silencio y actos de homenaje. Y pensaríamos que algo hemos hecho mal.

Pero el atentado ha tenido lugar justo al otro lado de la frontera de nuestro mundo. Les ha tocado a ellos, a los turcos, a los otros, a aquellos que no reconocemos como nosotros, a aquellos que no nos ponen en crisis porque no son europeos, como tampoco lo son los sirios o los palestinos, o los magrebíes... Y de los negros ni hablemos, que aunque se escondan con sus fardos de mantero por los túneles del metro de Barcelona son las sombras de un mundo que no es el nuestro. El nuestro.

Lo que estoy escribiendo ahora mismo es de una banalidad que asusta. Casi me avergüenzo de ello y buscaría argumentos y referencias sofisticadas para hacer de filósofa interesante y quedar bien y acompañar el bienestar y la buena conciencia de nuestra superficialidad biempensante. Pero la filosofía es precisamente el desafío a la banalidad y la estupidez. Deleuze decía que se piensa contra la estupidez del propio tiempo. Y sabía, como sabemos todos, que la estupidez no es un mal menor, sino que es el principal alimento de la crueldad, de la maldad y de la injusticia.

Vivimos en un mundo común, pero no pensamos en común. Vivimos en un mundo común, pero como diría la filósofa Judith Butler no lamentamos nuestros muertos en común. Por eso, mientras el discurso se viste con las galas del universalismo, el duelo enmarca el territorio de los nosotros verdaderamente reconocidos.

Así como el mundo global es una ficción, el universalismo es una mentira. El filósofo francés Merleau-Ponty se preguntaba si la filosofía podía seguir aspirando a ser una expresión universal o sólo le quedaba ser una expresión culturalmente local. Frente al universalismo mentiroso y el relativismo cínico, Merleau-Ponty reivindicaba, en un ensayo, una universalidad oblicua. Qué expresión tan curiosa. Quería decir, imagino, un pensamiento de lo universal que no nos caiga encima desde arriba sino que nos toque de costado, de igual a igual. Es el universalismo del afecto y, por tanto, de la implicación concreta con lo que padecen y disfrutan los demás. Merleau-Ponty no hablaba de emociones fugaces, como la que provoca en la Europa-fortaleza un niño muerto que llega flotando a la costa. Hablaba del compromiso con el fondo común de la experiencia humana y con su sufrimiento que es el nuestro. ¿Nos atrevemos?

Desmesura y desigualdad

La desigualdad es el tema de moda. Autores como Thomas Piketty han hecho de ella, incluso, el argumento principal de best sellers y de grandes debates internacionales. La desigualdad del mundo ha hecho saltar todas las alarmas cuando todos sabemos, como dice el maldito refrán, que «siempre ha habido pobres y ricos». La desigualdad no ha desaparecido nunca. ¿Nos preocupa ahora porque ha vuelto a ser visible en nuestra casa? ¿O por algo más?

Pienso que el verdadero problema que nos asalta es el de la desmesura. Es decir, la pérdida de toda proporción entre la riqueza y la pobreza, entre los propietarios del capital y sus esclavos. Hablar de desigualdad implica poder referirnos a alguna medida común sobre aquello que establecemos que es desigual. Tiene que haber un más y un menos respecto a algo. Cuando se rompe toda proporción, ¿cómo podemos seguir hablando de desigualdad? Lo que hay es una ruptura. Una ruptura profunda que implica no poder hablar ya de justicia. La justicia es precisamente eso, proporción. Es lo que indica la imagen de la balanza: no puede haber justicia sin alguna forma de conmensurabilidad. Más que una desigualdad cuantitativa, entonces, lo que estamos viviendo hoy es el estallido de la conmensurabilidad y, por tanto, la imposibilidad de la justicia.

Que el problema de la vida colectiva es la conmensurabilidad se sabía ya desde los inicios de la reflexión política. Aristóteles, por ejemplo, intentaba mantener el sentido proporcional de la justicia no sólo en la relación cuantitativa de la igualdad, sino dentro de los límites de la necesidad, que es lo «que lo mantiene todo unido». Pero los pensadores que

vivieron en directo el nacimiento del capitalismo industrial y financiero ya avisaron de que la necesidad no tiene mesura. Desde Rousseau hasta Marx, pasando por Locke, Adam Smith y Hegel, entre otros, todos alertan sobre esta cuestión: la necesidad, alimentada por el deseo, es infinita. Y las formas en las que se concreta este infinito son los bienes ilimitadamente acumulables: el dinero y la propiedad. Nadie puede comer más de lo que puede digerir, pero el dinero y la propiedad son infinitamente acumulables. «Nunca tienen suficiente», dice Owen Jones hablando del *establishment* actual.[1] Desde este principio, la desmesura ya estaba anunciada.

La modernidad misma inventó maneras de retornar la mesura, nociones comunes desde donde poder redimensionar la desigualdad. Las ideas de progreso, de igualdad de oportunidades, de valor, de derechos fundamentales o humanos, de dignidad o de universalidad, son algunos de estos conceptos clave. Todas ellas son maneras de retornar la mesura común a la desproporción de la acumulación material. Lo que estamos viviendo, y que nos alerta tanto, no es sólo la desigualdad económica entre ricos y pobres. Es que ya no sabemos cómo utilizar estas nociones y todavía no hemos inventado otras lo suficientemente potentes.

---

1. Owen Jones, *El Establishment. La casta al desnudo*, Barcelona, Seix Barral, 2016.

El espacio fronterizo

Las fronteras se borran y se multiplican al infinito. Los mapas de estados y capitales, pintados de colores amables, nos enseñan bien poco, como no sea la arbitrariedad de la historia humana. Y la imagen del planeta, azul y redondo, miente. Medio mundo se muere de sed y la tierra, implacable, quema los pasos de quienes no se resignan a aceptar su miserable destino. El planeta es un inmenso espacio fronterizo, sembrado de minas y alambres y vallas y cámaras de seguridad, drones que nos persiguen, alarmas y códigos de acceso. Sólo los cuerpos que escapan de su lugar desvelan, como microbios incómodos, la verdad de nuestros mapas.

La frontera es la cristalización de la violencia que reproduce las relaciones sociales. Las hay nacionales, comerciales, sociales, económicas, raciales, religiosas, sexuales, cognitivas, tecnológicas... Últimamente hay gente que defiende las fronteras con el argumento formal de que son a la vez lo que nos separa y lo que nos une. ¿Cómo podríamos encontrarnos si no estuviéramos separados? Este argumento olvida, maliciosamente, una distinción fundamental: una cosa son las fronteras y otra las diferencias. Las diferencias nos alejan y nos acercan, nos reúnen y nos separan. Las diferencias se mezclan, se multiplican, se transforman o entran en conflicto. Las fronteras, en cambio, sean del tipo que sean, son límites que sólo se pueden traspasar bajo determinadas condiciones que alguien ha impuesto. La verdad de una frontera está en aquellos que no la han podido pasar.

La humanidad da nombre a una especie que se devora a sí misma y el ideal estético más universal: ser humanos. Pero Rousseau ya sabía que la distancia entre estos dos sentidos de la palabra es el abismo donde nos

jugamos, cada vez, el rostro. Es decir, poder mirarnos los unos a los otros a la cara. «Humanos, ¡sed humanos!», exhortaba Rousseau. No hace falta decir que no lo hemos conseguido, que la historia avanza y que estamos muy lejos de recorrer el trayecto que nos debería llevar hasta coincidir plenamente con nosotros mismos.

Por eso engendramos sueños que siempre están más allá, más allá, como decía Nietzsche, de nosotros y de nuestros cuerpos avergonzados. Inventamos el cielo, la salvación, el futuro... El último sueño colectivo fue la globalización. Pero la globalización, ahora lo sabemos bien, era un sueño de los ricos y para los ricos, del capital y para el capital, que son los únicos que no tienen fronteras. Es banal decirlo, pero es doloroso vivirlo.

Dicen algunos expertos y sabios que es ridículo imaginar un mundo sin fronteras. ¿De verdad? ¿Y si dejamos que imaginen el mundo aquellos que hoy las llevan clavadas en la piel? Quizás descubriríamos que hay muchos mapas posibles de este planeta y que nos resistimos, confortablemente, a querer pensarlos.

¿Qué nos separa?

El mundo está lleno de muros. Los hay visibles y los hay invisibles. Celebramos la caída, ya hace veinticinco años, del Muro de Berlín. Recuerdo aquella mañana lluviosa, yo hacía COU. Pasadas las once, a la hora del recreo, que quería decir durante la única media hora en la que nos dejaban salir a la calle, en los quioscos había una edición especial. Había caído el Muro. El mundo ya era uno.

Cuánta hipocresía, ¿no? La Europa que se unía se convertía a la vez en una fortaleza. Las fronteras, y las nacionalidades, y las vallas con pinchos, y los escáneres, y las geolocalizaciones, y las palizas, y las pateras y los campos de refugiados dibujan con sangre la geografía de nuestro mundo. Son sus cicatrices incurables.

En una conferencia que la filósofa judía norteamericana Judith Butler dio en Barcelona en julio de 2011, y que ahora se recoge en el libro *Cuerpo, memoria, representación*,[1] Butler defendió una idea muy potente, sobre la que habría que pensar: «Nadie goza de la prerrogativa de escoger con quién convivir en la Tierra». Podemos escoger, quizás, algunos aspectos acerca de cómo vivir y de quién rodearnos en la vida personal o profesional, si tenemos la suerte y el privilegio de hacerlo. Pero, dice Butler, tenemos la obligación (y utiliza esta palabra) de convivir con aquellos que existen y cohabitan, con nosotros, este planeta.

Judith Butler no hace mera teoría ni retórica. Es judía, descendiente de un pueblo escogido y exterminado. De un pueblo que sabe qué es vivir y morir confinado entre los muros de los guetos y de los campos. Y de un pueblo que en los últimos tiempos ha decidido, también, defender la vida de

algunos de los suyos detrás de un muro lleno de misiles. Ante esto, Butler comparte, con valentía, una reflexión imprescindible hoy en cualquier lugar del mundo: nunca nos podremos deshacer ni defender de los demás, nunca podremos ponernos a resguardo de la amenaza si la única respuesta que tenemos es la de la separación, la de la protección y la de la inmunización. No hay pueblo escogido como no puede haber un proyecto de pueblo único. La convivencia, por definición, siempre es no escogida. Empezando por el núcleo familiar, donde no hemos escogido ni a nuestros padres, ni nuestra lengua, ni a nuestros vecinos, hasta la escala más global, que abarca a los 7.000 millones de humanos, más el resto de especies que respiran el mismo aire que nosotros.

¿Sabremos vivir como no escogidos entre los no escogidos? La historia demuestra que sabemos hacerlo muy poco. Que el miedo levanta muros, y el egoísmo, fronteras cada vez más vigiladas. Pero Butler lo deja claro: igual que no hemos escogido estar donde estamos, tampoco hay salida. La última frontera son los límites de un planeta redondo donde no hay pueblo ni nación que pueda ponerse al margen ni a salvo.

---

1. Judith Butler y Adriana Cavarero, *Cuerpo, memoria, representación*, Begonya Saez Tajafuerce (ed.), Barcelona, Icària, 2014.

Exterminio

Ya no sólo nos matamos los unos a los otros, sino que nos matamos juntos. La muerte no es el resultado, solamente, del asesinato, sino que nos damos muerte viviendo. Por eso nos resulta insoportable abordar en serio el problema del cambio climático: usando el coche, consumiendo, viajando, encendiendo las luces de casa por la noche o alimentando las baterías de los dispositivos que llevamos encima sembramos muerte en nosotros y en el mundo. Vivimos y matamos y no sabemos cómo parar, porque no nos mueve la intención sino que nos atrapa la impotencia. Impotencia de no poder parar: la paradoja es tan dolorosa que acaba anestesiándonos mientras seguimos intoxicándonos.

Decía Foucault que el poder soberano se basaba en poder matar y que después, con la evolución de las monarquías absolutas hacia los estados modernos, el poder se hizo biopolítico y se concentró en gestionar la vida. Ahora podríamos decir que la impotencia, compartida por súbditos y poderosos, es no poder dejar de matar, de matarnos. Una necropolítica indirecta, pues, en la que se confunden, finalmente, víctimas y verdugos.

Lo que está por ver es cuándo empezarán a confundirse los privilegiados y los desfavorecidos dentro de esta máquina de exterminio. El capitalismo era un sistema de la distinción que funcionaba ofreciendo privilegios de manera diferenciada y dinámica: el burgués no lo era por estamento sino que lo había llegado a ser apropiándose de los medios de producción; el proletario podía aspirar a ser pequeñoburgués gracias al trabajo, al ahorro y a la inversión; el emprendedor puede aspirar al éxito encomendando su suerte al riesgo y a la visión de la oportunidad, y el

precario o el inmigrante pueden jugarse cada día la vida aspirando, a la desesperada, a una vida mejor. En todos los casos, el capitalismo funciona ofreciendo la promesa, nunca del todo garantizada pero siempre posible, de una mejora en las condiciones de vida. El relato de conjunto de esta manera capitalista de vivir era la ideología del progreso y del desarrollo.

Ahora la promesa de vida se ha roto. Todavía queda un sistema de privilegios a corto plazo: el beneficio rápido. La explotación intensiva. El extractivismo y el saqueo. Toma el dinero y corre... Pero ¿hasta dónde? La secesión de los ricos, cada vez más alejados de las vidas que explotan y de las tierras que destruyen, no puede escapar de la contaminación del aire, de la intoxicación de los alimentos ni de la alteración de las temperaturas en todo el planeta. El cáncer entra en todas las casas, sin distinción. El exterminio disemina el genocidio y lo hace indistinto.

Las bombas pagadas con petróleo llegaron a París el 13 de noviembre de 2015, adelantándose a la cumbre climática. Las bombas causaron muertes visibles en las calles. La cumbre, si no funciona, causará aún muchas más, aunque quizás no las veremos ni lloraremos juntos.

Asesinos

Hace cuarenta años, un asesinato múltiple del posfranquismo en una iglesia de Vitoria hizo alzar la voz a mucha gente, entre ellos a Lluís Llach. Una lucha obrera autónoma acabó con un baño de sangre, deliberado y consciente por parte del ministro y los jefes de policía que lo ordenaron. No hay olvido posible cuando se ha escuchado alguna vez aquel grito de la canción que Llach dedicó a la matanza, *Campanades a morts:* ¡asesinos!

Aquel grito resuena hoy, no dicho, en el silencio impotente que acompaña cada noticia. Los refugiados que no encuentran refugio, está claro. Pero también el engaño del diesel, y las ejecuciones hipotecarias, y los sueldos míseros, y la minería extractiva que hace funcionar nuestros bienes de consumo, el tráfico de mujeres y niños, y las fábricas en las que se cose la ropa que felizmente lucimos a bajo precio... y podría llenar todos los textos de la serie «Fuera de clase» de aquí hasta el final con la lista inacabable del crimen. Es el crimen. El crimen hecho normalidad, actualidad, noticia y también banalidad.

Me explicaba una tía mía que mi abuelo materno, a quien no conocí, cada vez que alguien pronunciaba el nombre de Franco decía: «Este señor es un asesino». Lo decía cotidianamente, a medio cenar con la familia, con la misma normalidad con la que ahora ignoramos el nombre de nuestros asesinos. Murió solo en Puerto Rico.

Pero cuando hoy alguien alza la voz y señala al criminal es acusado de impropio, de osado, de histérica. Lo más importante que habrá dicho nunca Ada Colau en público, lo que hará irreversible su irrupción, habrá sido acusar de criminal a un representante de la banca aquel día en el Congreso

de los Diputados. Señalar al criminal, hoy, rompe las reglas del juego. Es un juego de cartas marcadas por la muerte y por la irreversibilidad de la catástrofe. Un juego con el final escrito del que nos quieren hacer corresponsables: nuestra miseria y, en último término, nuestra extinción. Pero precisamente, nombrar el crimen es hacer un corte entre las víctimas y los verdugos. Todos participamos de la vergüenza de ser humanos, pero no todos somos igualmente responsables de cada asesinato.

Ante la impotencia que provocan las noticias de cada día, ante la magnitud de la catástrofe que nos quieren hacer aceptar que se anuncia, hay que empezar a distinguir, a poner nombres y a abrir la distancia que separa morir de matar. La muerte no es un problema, va con nosotros. Pero el asesinato sí que es un problema que tiene hora, lugar y responsables que pueden ser denunciados y combatidos. ¡Asesinos!

Los muertos

El Día de Todos los Santos, en México, los muertos bailan por la calle. Los esqueletos se vuelven dulces, de azúcar y chocolate, y se disfrazan con todos los colores de la tierra. No dan miedo, ni una especial tristeza. La calavera, tan siniestra para nosotros, se hace viva como un rostro más entre las sonrisas de los vivos. Tengo una pequeñita sobre el escritorio, de cerámica pintada de verde, con pájaros y flores, que me enseña los dientes. Me hace reír cuando la miro. Habiendo visto, hace pocas semanas, tantos esqueletos danzar por las calles de los pueblos mexicanos, me pregunto por qué hemos hecho de ellos la imagen amenazadora de la muerte, cuando todos llevamos uno dentro, que nos aguanta y articula, que nos protege los órganos y nos da forma y peso. El esqueleto, además, es un destilado de la humanidad: sin género, ni raza, ni cultura, ni clase social. Quizás sea lo más universal que tenemos. Y quizás por eso nos asusta: porque, como la muerte, es la expresión más igualitaria de nosotros mismos, aquella posibilidad radical de igualdad que socialmente nos obcecamos a desmentir y a hacer imposible.

Pero por las calles de México ya no sólo bailan esqueletos sonrientes y coloridos. También pasean zombis, muchos zombis laboriosamente maquillados y de todas las edades: zombis adultos, que dan una vuelta cogidos del brazo al atardecer, y todavía más terrible, zombis pequeños. Niños y niñas que no levantan un palmo del suelo disfrazados de cuerpos podridos, rajados y mutilados. Delante de mí, una niña de cuatro o cinco años vestida de princesa muerta arrastra con un cordel su muñeca desnuda, retorcida y manchada de sangre. Es culpa de Halloween, me explican. Ya lo

sabemos, el poder de las pelis americanas. Se ha escrito mucho, últimamente, sobre esta fascinación de la cultura de masas actual por los zombis y los vampiros, es decir, por las figuras que transitan entre la vida y la muerte, sin poder vivir ni poder morir. Expresan nuestra condición contemporánea, este *impasse* en el que la vida y la muerte se confunden, sin apuntar hacia ninguna dirección.

Quizás olvidamos, así, que la dirección la marcamos nosotros. En México, entre esqueletos y zombis, nos lo recuerdan insistentemente los relatos de los asesinatos, mutilaciones y desaparecidos, de los muertos que han sido matados. Están por todas partes, antes y después de Todos los Santos, presencias que asedian la vida de los vivos porque son las heridas de su día a día. No son un trasfondo ni una noticia en el periódico. Son una ausencia y una amenaza que refuerza la lógica del poder. Ayotzinapa, el pueblo donde desaparecieron los 43 estudiantes de magisterio, es ahora el nombre, uno más, que concentra el duelo, la rabia y la resistencia por tanta muerte. Un nombre, un grito de vida, que se alza contra el dominio de la muerte.

La violencia expresiva

Preparando una clase sobre las relaciones siempre tensas entre cuerpo y pensamiento, me encuentro con un librito publicado por unos amigos en Buenos Aires. Es el libro de la antropóloga argentina Rita Segato *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*,[1] apenas ochenta páginas que me afectan y me obligan a detener lo que estaba haciendo. No son los espantosos hechos que explica, sobradamente conocidos por todos, lo que me obliga a detener el hilo de mis clases. Es la explicación que da.

¿Podemos entender la violencia? ¿O la violencia es precisamente eso oscuro e irracional que siempre desbordará los marcos de la comprensión? Rita Segato despliega sus argumentos contra esta posición, muy habitual, de escandalizarnos ante la violencia y rendirnos ante ella como aquello de nosotros que nunca se podrá entender. La autora nos exige ir más allá: afirma que la violencia es un lenguaje que tiene su propia racionalidad, que es un discurso que se escribe en los cuerpos de las víctimas, pero que no va dirigido a ellas. Su mensaje habla la lengua del poder, y el poder siempre se dirige a otro poder. ¿Qué poder es ese que necesita violar, descuartizar y asesinar a mujeres para expresarse? ¿Y a quién habla a través de los cuerpos mutilados?

Los cuerpos mutilados hablan, en primer lugar, a los colegas de los asesinos. Son crímenes corporativos, que crean comunidad y fundan un estado paralelo, fuera de la ley. Sus atrocidades expresan un poder soberano, arbitrario y sin restricciones, al margen de la ley. Su poder es

absoluto: en cada cuerpo violado declaran su capacidad de anular la voluntad del otro hasta su destrucción física y moral.

Esta soberanía absoluta habla, en segundo lugar, al poder del Estado, al poder de la ley. No sólo le marca sus límites, sino que le recuerda sus sombras. No hay ningún Estado que pueda actuar solamente a nivel estatal: la vida política es doble, como lo son las cajas de los partidos políticos en nuestro Estado. Cada cuerpo descuartizado es un recordatorio de este doble circuito del poder: el visible y el invisible.

Finalmente, las masacres planificadas de mujeres, niños y estudiantes, en México y otros lugares del mundo, nos hablan a todos nosotros: no son víctimas excepcionales de una irracionalidad incontrolable. Son los residuos habituales de un sistema económico y político que, como la moneda que nos domina, tiene en su cara la democracia representativa, y en su cruz, un campo de batalla.

---

1. Rita Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

No future

Uno de los grandes eslóganes del movimiento punk parece colgar hoy de nuestros cuellos como una lenta y agónica condena. El *«no future»* fue un grito de liberación y de asco contra una sociedad que encadenaba la vida a una promesa de futuro que sólo podía ser cumplida a través de la disciplina, la renuncia y el trabajo. Era un grito nihilista que lo que hacía era derruir los pilares del miedo. Era una mueca que desencajaba las máscaras de una sociedad que escondía y castigaba el deseo de vivir.

El Mayo del 68 lo había dicho de otra forma: «Lo queremos todo y tomaremos el resto». «Aquí y ahora.» En tonos coloridos o en colores oscuros, en positivo o en negativo, con flores o con pinchos, la expresión era la misma: queremos vivir y no esperaremos a hacerlo.

El presente se hinchaba de posibilidades de vida a medida que el futuro se convertía en un presente expandido. La filosofía del siglo XX también supo pensar esta dimensión liberadora del no futuro. Las grandes crisis del siglo, las económicas pero sobre todo las guerras mundiales, proyectaban una sombra sobre el sentido de la historia que hacía falta superar, cambiando de esquema. Los siglos XVIII y XIX habían inventado la idea de que la historia humana podía tener un sentido de desarrollo hacia un futuro mejor. Ya fuese desde la idea de progreso o de revolución, para la modernidad la historia ya no es una colección de hechos humanos sino una narración empujada por la humanidad persiguiendo la libertad. Ya no está Dios para garantizar un horizonte de salvación. Pero está el sujeto histórico dirigiéndose hacia un horizonte de bienestar y de reconciliación. 1914 fue la

primera gran herida a esta idea, después vinieron 1929 y 1936 y 1939 y no hemos salido de ahí. La herida sigue sangrando.

Por eso era necesario separar la emancipación de la idea de futuro, la liberación de la idea de desarrollo y la lucha de la idea de progreso. Los filósofos, los poetas y los artistas imaginaron otras experiencias del sentido que no dependiesen de la linealidad del tiempo y la realización. *«No future»*, gritaron los jóvenes. Y huyendo de las cadenas institucionales, económicas, educativas y bélicas de sus padres, crearon otras posibilidades de vida.

Cuarenta años después, el *«No future»* se ha teñido de tristeza. El no futuro es la condena a un presente marcado por el miedo, las renuncias y el trabajo precario. Es el reverso de aquel grito. Porque ahora no hay grito, sino un silencio que duele. No hay asco, sino una indiferencia inquietante. Y no hay afirmación de otras posibilidades de vida, sino un repliegue oportunista a las posibilidades, pocas, que esta sociedad puede ofrecer en un planeta que se consume y se agota.

Pienso y siento que vivimos un simulacro de presente. Que lo que parece normal, la triste repetición de la normalidad, está incubando algo. ¿Un nuevo grito? ¿Cuál? ¿Y de dónde vendrá? Del futuro seguro que no. Quizás de nuestro interior. Estemos atentos, empecemos a escucharlo.

La fuerza del hambre

Hay un personaje de ficción que sólo podemos encontrar fuera de clase. Es el protagonista de una pieza dramática que Diderot escribió a mediados del siglo XVIII. Lleva por título *El sobrino de Rameau*,[1] que es el nombre de este personaje que, puestos a no tener, no tiene ni nombre propio. No es más que el sobrino de alguien más reconocido que él. Pasea su intemperie por las calles de París y asalta con la evidencia de su fracaso social la buena conciencia de una sociedad que pretende ser culta, avanzada y feliz. ¿Por qué hacer que vuelva hoy un personaje como éste, una presencia tan poco ejemplar y seductora, entre nosotros?

Porque el sobrino de Rameau es una bomba contra la hipocresía, la de entonces y la de ahora. Esta bomba no está hecha de munición ideológica, de grandes principios o de palabras altisonantes. Es la bomba de un cuerpo que no esconde sus necesidades: el hambre, el calor y el reposo. Su fuerza es la de un estómago que reconoce su hambre como motor de sus acciones y como base de su dignidad. La cultura nos quiere hacer libres. La conciencia y las ideas flotan inmaculadas dentro de un espacio ingrávido, sin ataduras, sin sufrimiento, sin dependencia. La libertad es, así, un simulacro de libertad que niega el sistema de necesidades sobre el que está construida. Pero yo tengo hambre, dice Rameau, y ni me escondo ni me avergüenzo. Por eso me vendo, a mí y a mi ingenio: para ser aceptado en la mesa de los ricos, que finalmente son los que me alimentan. Como hacéis vosotros, como hacemos todos.

Lo más interesante de todo, al menos para mí, es que Rameau no le dice todo eso a un tiburón del sistema. Se lo dice a un filósofo. El filósofo,

precisamente porque pretende situarse críticamente por encima de todo reconocimiento social, se cree más libre que nadie de todo vínculo y de toda necesidad. Rameau se atreve a decirle: Y tú, filósofo, ¿quién te has creído que eres? ¿Es que tú no comes, no duermes y no buscas calor? Predicar modelos de virtud es la forma más extrema de hipocresía. También tú te contorsionas en el baile de los piojosos de la tierra.

Cuando hoy vemos volver el hambre a las calles de nuestras ciudades y nos preguntamos por el valor de la cultura a la hora de dar respuestas a la crisis material y de sentido que nos hace sentir un vacío en el estómago, no caigamos en hipocresías morales ni en cinismos vestidos de alta filosofía. Dejémonos asaltar por el impudor y el desconcierto de aquellos que ni tan sólo tienen nombre propio, no para compadecernos sino para saber de qué estamos hechos. Otro cuerpo incómodo, el del también dramaturgo Artaud, lo recordó dos siglos después en las mismas calles de París: ninguna cultura ha salvado nunca a nadie del hambre, pero hagamos al menos que nuestras ideas tengan la fuerza y la necesidad del hambre.

---

1. Denis Diderot, *Le neveu de Rameau* (1762-1773). Hay traducción castellana: *El sobrino de Rameau*, Madrid, Nórdica Libros, 2008.

Cuerpos juntos en la calle

¿Por qué hacemos manifestaciones en la calle en la era de internet? Cuando ya parecían un ritual que pertenecía a la cultura política de otros tiempos, las manifestaciones en la calle vuelven con fuerza como una de las principales herramientas de expresión política. No sólo transmiten mensajes, sino que configuran nuevos sujetos y nuevos lenguajes políticos. Pero ¿por qué necesitamos encontrarnos a una hora y en un lugar, caminar o estar juntos, si podemos compartir objetivos y luchas de otras maneras?

Leía últimamente uno de los ensayos que la filósofa norteamericana Judith Butler ha dedicado a la *política en la calle (street politics)*, después de la experiencia de Occupy Wall Street. De las muchas reflexiones que expone, hay tres ideas que me gustaría recoger y desarrollar. La primera es que la calle nunca está garantizada. Salir a la calle es tomar la calle y hacerla existir. Hay maneras, en nuestra sociedad, de hacerlo más o menos legalmente, pero eso no debe hacernos olvidar que la calle no es un espacio de encuentro sino un espacio de circulación, no es un espacio político sino un espacio de tránsito y de consumo. Hay regímenes que impiden su uso público, hay otros que lo ceden bajo determinadas condiciones. Pero la calle nunca es nuestra. Salir a ella es, de alguna manera, recordarlo tomándola temporalmente.

La segunda idea es que las manifestaciones muestran que los ciudadanos no somos sólo sujetos abstractos de derechos. Somos cuerpos: con nuestras diferencias de forma, de edad y de capacidad. Con nuestra singularidad irreductible y con el deseo de encontrarnos más allá de las normas y de las leyes. Con nuestras necesidades. Y con nuestras vidas

políticas, legales e ilegales. A las plazas del 15M se incorporaron grupos de diversidad funcional: cuerpos afectados por diferentes problemas de salud y de movilidad que nos hicieron entender que ellos no son simplemente un colectivo con necesidades y demandas especiales, sino que todos somos dependientes, aunque algunos lo seamos, siempre provisionalmente, dentro de los parámetros de lo que consideramos normal.

Esto tiene que ver con la tercera idea en la que me ha hecho pensar el artículo de Judith Butler sobre el valor de las manifestaciones. Los cuerpos que salen y se juntan en la calle no son sólo cuerpos activos. Con su acción de hacerse presentes como cuerpos, manifiestan también su vulnerabilidad. Y desde su vulnerabilidad, su deseo de vivir dignamente. La política es la condición que emerge en la distancia que separa la supervivencia de la vida vivible. Para los humanos, no se trata solamente de sobrevivir. ¿Cómo definimos, cómo sostenemos y cómo defendemos una vida vivible? Éste es el asunto de la política, y por eso nunca desaparecerán, del todo, los cuerpos juntos en la calle.

La sospecha y la transparencia

Siento vergüenza e inquietud cada vez que un político o candidato lo explica todo sobre sí mismo o sí misma. Cuentas, propiedades, expedientes académicos, matrimonios... Lo llamamos ejercicio de transparencia. Y yo creo que nos hemos equivocado, que nos estamos dejando meter en una trampa. Se trata, más bien, de un ejercicio de sospecha propio de una sociedad cada vez más policial.

¿Una persona honesta es una persona transparente? Creo firmemente que no. La transparencia debe ser una condición de las instituciones, no de las personas. Confundimos el acceso a la información pública con el carácter público de la vida personal. Curiosamente, nos hemos tragado un cóctel de sociedad del espectáculo y de moralismo, que confluyen en la ideología del «no tener nada que esconder». Es decir, en la máxima de que quien no ha hecho nada malo no tiene nada que esconder. La consecuencia, terrible, es que sólo confiamos en quien lo explica todo, o en quien dice explicarlo todo. Y todavía peor: convertimos en sujetos peligrosos a todos aquellos que no ponen el 100% de su vida a la luz pública.

En el mundo de Facebook, las persianas dan miedo. No soportamos no saber. No toleramos la opacidad, el secreto, la sombra. El secreto es peligroso. Por eso Mark Zuckerberg, el creador de Facebook, presenta su invento como una misión social. Es el campamento de la «transparencia radical». Un espejo de la sociedad donde hacernos mejores haciéndonos más transparentes, donde hacernos más íntegros exponiendo, sin sombras, nuestra identidad. Son palabras de Zuckerberg, tomadas de sus declaraciones y manifiestos. Palabras propias de una ética policial e

inquisitorial que nos desnuda la vida mientras el poder hace más opacos sus pasillos, sus despachos, sus comedores reservados y sus clubes de privilegios.

Desde muchos ámbitos estamos aprendiendo hoy en día a compartir de nuevo la vida. Contra la privatización de la existencia, estamos redescubriendo la fuerza de compartir recursos, ideas, afectos, conocimientos, prácticas, aprendizajes, información... Pero no nos dejemos engañar: compartir no es explicarlo todo. Cooperar no es volvernos transparentes ante los otros, y todavía menos a los ojos del poder. La confianza es, precisamente, la capacidad de relacionarnos con lo que no sabemos. Y yo querría poder confiar en la acción de aquellos, políticos y no políticos, cuyas vidas ni conozco ni quiero conocer.

«No t'he de donar accés al meu secret»,[1] decía un verso de Salvador Espriu. Que no nos arranquen el secreto, el secreto de cada vida.

---

1. «No te tengo que dar acceso a mi secreto.»

III

Libres o felices

Hay una frase muy conocida de George Orwell, en la novela *1984*, que dice: «La elección de la humanidad se encuentra entre la libertad y la felicidad, y para la gran mayoría de la humanidad la felicidad es mejor». Recoge esa idea, tan instalada entre nosotros, de que la apuesta por la libertad no nos hará más felices, y que querer ser libres es incómodo y hace sufrir. Recoge, también, la idea de que la felicidad es una forma de conformismo, de autosatisfacción estúpida y esclava. Entonces, ¿sólo los tontos y los obedientes pueden ser felices? ¿La libertad nos condena a la infelicidad?

Debo decir que me niego a caer en la trampa de responder a estas preguntas, porque es un imaginario que me indigna. Dicho esto con todo el aprecio que tengo por Orwell. Es el imaginario del mártir que sacrifica su bienestar personal por el conjunto de la humanidad. Es también el espíritu del rigorismo revolucionario que se manifiesta alérgico a cualquier vivencia del placer, del bienestar y de la alegría de vivir. La felicidad sería una tentación que nos impide estar dispuestos a perderlo todo, y la libertad, si quiere ser absoluta, es precisamente esta disposición.

¿Cómo ha llegado esta idea hasta nosotros? Es evidente que tiene una base cristiana, de sacrificio y abnegación, de preparación para una recompensa final que en todo caso no debemos querer procurarnos por nosotros mismos. Pero creo que remite, también, a otras experiencias. Una, de carácter histórico, tiene que ver con el momento en el que la felicidad empieza a vincularse, directamente, a la prosperidad material de los individuos y de las sociedades. Desde este punto de vista, que empieza a

plantearse de manera muy clara a partir del siglo XVIII, felices son aquellos que prosperan en sus negocios y en su bienestar. La Revolución Industrial y la riqueza colonial permiten imaginar una sociedad que aumenta su felicidad al ritmo que crece su riqueza. Frente a esto, se extreman las posiciones filosóficas y políticas que apuestan por el carácter absolutamente desprendido de la libertad y de la virtud. Kant lo dirá bien claro: la libertad es el deber que no guarda nada amable y ante el cual enmudecen todas las inclinaciones. Sartre lo llevará hasta las últimas consecuencias: estamos condenados a ser libres, aunque ello nos haga perder el mundo de vista y vomitar.

Esta náusea nos sitúa en el corazón de una experiencia filosófica que entiende la libertad como la abertura de una distancia infinita entre nosotros y el mundo. Por eso, en último término, la persona libre no puede ser feliz. La libertad es el exilio existencial respecto a todo vínculo. Más que escoger si queremos ser libres o felices, quizás sea esta idea de libertad la que debamos empezar a cambiar: la felicidad no es otra cosa que sentir la libertad compartida de nuestras vidas.

Amor libre

En verano de 2015 pudimos ver en los periódicos el mapa mundial de los «infieles». Resultó de la filtración de los datos de una web norteamericana de contactos para gente emparejada pero insatisfecha en sus relaciones. La imagen, con las zonas más pobladas del mundo bien iluminadas por lucecitas de color naranja, daba miedo. Parecía un grito luminoso, el mundo encendido pidiendo amor, afecto y sexo. Eso sí: bajo secreto, hasta que éste ha sido *hackeado*.

Hace más de 150 años algunos movimientos feministas y anarquistas, sobre todo, empezaron a defender el amor libre: libre de instituciones, libre de sacramentos, libre de pecado, libre de imposiciones familiares, libre de contratos económicos, libre de dominación de género, libre de domesticidad y de domesticación. Desde entonces nuestras vidas, sobre todo las de las mujeres de algunos países y clases sociales, han cambiado mucho. Pero este verano todavía han muerto demasiadas mujeres y criaturas a manos de sus hombres, y hemos tenido que ver este mapa de la insatisfacción digitalmente controlada.

El amor libre no contaba con dos factores: el malestar social, que no decae, y el capitalismo emocional, que se acentúa. El primero es evidente: sin igualdad social, no hay amor libre que valga. El amor libre formaba parte de un proyecto de emancipación que no sólo era sexual o afectiva, sino que era sobre todo social, económica y política. No era un debate sobre la cantidad de sexo o de parejas que se podían tener, como ahora debaten los neurocientíficos de la vida dirigida hormonalmente. Era una apuesta por

vivir y amar en libertad ya fueran muchos amores o uno solo, para toda la vida.

Precisamente porque no era un proyecto cuantitativo sino emancipatorio, el amor libre no contaba con la liberalización capitalista del amor y del sexo. Hoy ya no tenemos amor libre, tenemos amor liberalizado. Como en el mercado, eso quiere decir la imposición de un menú de posibles, una nueva forma de dominación que encadena las posibilidades de vivir a las ofertas y a sus oscilaciones. Es una forma de dominio que necesita la frustración personal para incentivar un deseo colectivo capturado. Desde la sociología, autores como Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y, sobre todo, Eva Illouz han estudiado bien el tema. Y sus libros hacen pensar, hacen sentir, dan vértigo.

Mucha gente empieza a preguntarse: ¿podemos querernos bien hoy? ¿Cómo podemos conjugar libertad y compromiso, atención y experimentación, vínculo y descubrimiento, cuidado y pasión, el yo y el nosotros? En el capitalismo emocional desregulado, las formas se han abierto, pero el amor no ha mejorado. Tenemos muchas opciones y demasiada miseria afectiva. Ya no hay suficiente, pues, con demoler los muros de las instituciones que aprisionan nuestros afectos. La situación nos pide un trabajo mucho más fino: hacer del amor libre un buen amor.

El maltrato

Somos lo que hacemos, somos lo que decidimos, somos lo que pensamos. Pero yo añadiría: somos, sobre todo, cómo nos tratamos. Cómo tratamos las cosas, a nosotros mismos y a los demás define nuestra posición en el mundo. No hay nada más evidente, a la hora de conocer a una persona, que ver cómo trata sus cosas o las personas que le sirven o atienden. Da igual que sea de derechas o de izquierdas, de una clase social o de otra, de una cultura conocida o lejana: nos posicionamos en el mundo a través del trato que le damos. Y, generalmente, lo que vemos es que lo que nos define son los diferentes grados y estilos de maltrato que nos infligimos los unos a los otros.

La palabra *maltrato* se ha convertido en una categoría psicológica y jurídica muy potente. Ha permitido señalar, identificar y regular una serie de prácticas invisibles que caían sobre los cuerpos desprovistos de voz pública: las mujeres, los niños, los discapacitados, los presos, la gente mayor... Allí donde la denuncia clásica de la alienación y de la explotación no llega, la linterna del maltrato arroja su luz en la interioridad las casas, las residencias, los hospitales, los centros de internamiento. Llega a dar luz, incluso, en las oscuridades de nuestras almas o de nuestras mentes. Todos conocemos a alguien que, gracias a la categoría de maltrato, de maltratado o maltratada, ha podido dar nombre y reconocer un sufrimiento, muchas veces antiguo, para el que no tenía palabras.

Pero más allá de una categoría psicológica y jurídica, creo firmemente que el maltrato es una categoría política y que define nuestra condición colectiva. No todas somos mujeres maltratadas, no todos fuimos

maltratados en la infancia, por suerte. Pero somos vidas maltratadas y, a menudo, maltratadoras. Incluso nos maltratamos, y mucho, a nosotros mismos. Cómo se explica, si no, que aguantemos las jornadas laborales que aguantamos, las arbitrariedades de los jefes de personal o de los que regulan y normativizan nuestras vidas. Cómo se explica, si no, la indiferencia y el silencio con el que sostenemos la injusticia hacia los más cercanos. La resignación con la que decimos que no tenemos tiempo para lo que verdaderamente nos importa. O la doble moral con la que competimos con los demás mientras les dirigimos palabras de buenos compañeros.

Nuestra tradición política nos identifica como sujetos de acción y de palabra. Los niños lo aprenden enseguida: «Yo no he hecho nada», «Yo no he dicho nada». Pero incluso cuando parece que no estamos diciendo nada ni haciendo nada, estamos tratando con el mundo. Quizás no tengamos ideología ni modelo de acción. Pero estamos siempre ejerciendo modos de relación con efectos políticos comunes.

Curiosamente, no tenemos una sola palabra para el *buen trato*. Como también tenemos la posibilidad de decir *malvivir* pero no *bienvivir*. ¿Por qué será que el mal se agarra con más fuerza a nuestros nombres e infinitivos?

La lección de las cosas

Nos da mucha rabia sentirnos tratados como cosas. Con el orgullo herido decimos: «Me he sentido tratada como un objeto». O con espanto diagnosticamos que la sociedad moderna es aquella que ha reducido a todos los seres, incluso a los humanos, a cosas. Análisis como éstos son los que hacían filósofos como Heidegger o como Adorno y Horkheimer a principios del siglo XX.

El primero decía que el mundo de la técnica es el que dispone de todo, objetos, seres vivos o personas, como un mero recurso. Y que esta forma de relacionarnos instrumentalmente con el mundo es culpa de la metafísica, que confundió el ser con una cosa. Adorno y Horkheimer, desde la experiencia de la alienación producida por el capitalismo y de la destrucción causada por el fascismo y por el comunismo soviético, escribían en el libro a cuatro manos *Dialéctica de la Ilustración* que la ciencia moderna se relaciona con el mundo como el dictador con las personas: identificándolas, numerándolas, explotándolas y exterminándolas.

Si nos da rabia sentirnos tratados como cosas es porque a las cosas las hemos tratado muy mal. Este maltrato tiene dos caras, íntimamente relacionadas aunque no lo parezca: una es el anhelo de transcendencia; la otra, el deseo de posesión sobre la mercancía. La transcendencia es la relación con un más allá, sea del tipo que sea, que nos sitúa también a los humanos más allá de este mundo, bajo y terrenal, hecho de cosas. Este más allá puede ser divino, espiritual o simplemente ideal, pero en todo caso es una negación de lo que hay. La mercancía es la otra cara de esta negación: dice que las cosas con las que tenemos trato no tienen otro valor que aquel

precio que funcione mejor en su intercambio. Despreciadas y sometidas a un precio, las cosas nos muestran lo que hemos hecho de nosotros mismos. Por eso rechazamos su muda lección.

Las cosas guardan la memoria de lo que somos y de lo que hemos hecho. La inteligencia de nuestras creaciones y la estupidez de nuestras ambiciones. Decía Merleau-Ponty que la alteridad es más fácil de encontrar en los objetos que hemos inventado y utilizado que en el rostro del otro. Éste huye fácilmente. Las cosas quedan disponibles aquí no como recursos sino como interlocutoras de mundos que se hablan sin dialogar. En una sociedad en la que se habla tanto y de forma tan estúpida, a menudo encontramos en las cosas, naturales y artificiales, la inteligencia que las personas parecemos rehuir. Leo en un artículo que en chino hay una palabra para señalar esta inteligencia de las cosas: *LI*. No la sé traducir, pero nos la acercan imágenes como los nudos de la madera, la vetas de la piedra, los tejidos de la carne, la humedad del fango. Pura inmanencia sin precio.

Mal de amores

Necesito empezar este texto con una cita larga porque vale la pena leerla entera. Enrico Malatesta (1853-1932), anarquista italiano de vida trepidante, reflexiona en él sobre la imposibilidad de poner remedio a los males que provienen del amor. «Eliminaremos la explotación del hombre por el hombre, combatiremos la pretensión brutal del macho que se cree amo de la hembra, combatiremos los prejuicios religiosos, sociales y sexuales, aseguraremos a todos, hombres, mujeres y niños, el bienestar y la libertad, propagaremos la instrucción y entonces podremos alegrarnos con razón si no nos quedan otros males que los que provienen del amor.»[1]

Incluso en la sociedad más libre y perfecta seguiríamos sufriendo por amor, dice Malatesta. El amor puede ser libre o cautivo, igualitario o clasista, basado en la reciprocidad o en la dominación masculina. Pero sea como sea, porque conmueve las emociones más profundas de nuestro ser, de alguna manera nos hará sufrir. Hay una opción que es atenuar el sentimiento amoroso hasta convertirlo en un sentimiento fraternal hacia el conjunto de la humanidad. Lo ha predicado el cristianismo, y el anarquismo de alguna manera lo retoma. Pero, dice Malatesta, querer a todo el mundo se parece demasiado a no querer a nadie. El amor singulariza y nos singulariza. Nos hace hijos, hermanos, amigos, amantes, compañeros, y no un ser humano en general.

Cuando pensamos en el mal de amores, imaginamos historias de pasiones no correspondidas o relaciones imposibles. Siempre, pues, dentro del imaginario romántico de la pareja joven como centro y culminación del sentimiento amoroso. Pero Malatesta nos lleva a un nivel mucho más

radical del sufrimiento amoroso: el de los que no son queridos, nunca, por nadie. O muy poco, y tan remotamente que ya ni se acuerdan. Esta posibilidad existe, encarnada en las vidas de muchas personas que nos rodean y que viven en silencio su falta de amor.

No son los protagonistas de bellas historias trágicas, ni de historias que nos ponen la piel de gallina. Son hombres, mujeres y niños que pasan desapercibidos, en la indiferencia. Niños de padres ausentes, jóvenes que no se sienten físicamente agraciados, cuerpos que se salen de los estándares, mujeres que se hacen mayores, viejos que se quedan solos. Una mañana cualquiera, me crucé debajo de casa con tres mujeres que iban hacia el mercado, cada una con su carro. Estuve a tiempo de escuchar a una que decía: «Hace tres años que no me abraza nadie». Tres años. No lo decía llorando, ni con voz dramática. Era la expresión cotidiana de una soledad de la piel que Malatesta sabía que ninguna revolución podría resolver nunca del todo.

---

1. Osvaldo Boigorria (comp.), *El amor libre. Eros y anarquía*, Tafalla, Txalaparta, 2010.

Amistad de estrellas

Todo amor está cargado de ausencias. Del anhelo insatisfecho de hacerlo todo juntos, cuando el afecto es más intenso, de la añoranza por los días malgastados por separado o del pesar por la pérdida que la muerte o el desgaste del tiempo nos preparan, casi irreversiblemente. Ya sea de pareja, amistosa o familiar, toda relación afectiva nos condena a perder algo y a perdernos también un poco a nosotros mismos. Por eso el amor viene impregnado, muchas veces, de resentimiento. Nos duele la pérdida antes de habernos perdido y hacemos pagar el precio del sufrimiento incluso antes de haber sufrido.

Uno de mis textos brújula, es decir, aquellos que guardamos para releer cuando necesitamos orientación, es un fragmento de *La gaya ciencia*, de Nietzsche,[1] que habla de la amistad de la forma más valiente y bonita que he encontrado nunca. Es valiente y bonito porque invita a celebrar la amistad cuando ésta ya ha quedado atrás, cuando por alguna razón se ha hecho lejana, extraña o incluso no deseada. Nietzsche utiliza la imagen de unos barcos, que el rumbo de las estrellas ha hecho fondear, por un tiempo, el uno al lado del otro. No los imagino como grandes veleros, sino como las pequeñas barcas blancas que salen, en invierno, a buscar erizos de mar en los días de calma, cuando el mar está como un espejo. Fondean muy quietas y detienen el tiempo, como lo hacen las mejores compañías.

Que tengamos que ser extraños el uno para el otro es la ley que está por encima de nosotros. Pero precisamente por eso, dice Nietzsche, debemos hacernos más dignos de la estimación que nos tenemos y más sagrado deberá ser el recuerdo de habernos encontrado. Celebrar lo que ha sido y no

sólo lo que es, lo que hemos dejado pasar y no sólo lo que tenemos: éste es el reto de todo verdadero amor. Amistad de estrellas.

Si este reto es difícil es, precisamente, porque no somos estrellas y nos duele la distancia que nos separa. El resentimiento es la pasión de la distancia, en su expresión más baja, porque convierte en culpable de nuestro malestar todo aquello que queda lejos de nuestro alcance: los éxitos que no hemos conseguido, los bienes que no poseemos, las personas que no están con nosotros... Pero como sabemos muy bien, no hay proximidad, éxito o propiedad que cure el resentimiento. Siempre habrá una distancia, una estrella más allá, alguien a quien culpar de lo que nos falta. Por eso, como nos enseña Nietzsche, sólo hay una manera de no caer en la enfermedad del resentimiento: elevarnos a otra experiencia de la distancia. Volvamos a los barcos: acoger con confianza, despedir con agradecimiento. Y siempre, siempre, celebrar el reencuentro.

---

1. Friedrich Nietszche, *Die fröhliche Wissenschant (La gaya scienza)* (1882). Hay traducción castellana: *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2011.

Tiempo del corazón

Dice Marina Espasa, en su novela *El dia del cèrvol*,[1] que sólo el tiempo del amor es circular. La vida avanza o no, se mueve en línea recta o se queda estancada en una cotidianidad sin tiempo. Pero cuando irrumpe el amor, una presencia nueva desvela el sentido de un *siempre*. Ya te conocía, pensamos. Siempre has estado. El presente se amplía a un pasado que no es cronológico y a un futuro del cual poco se sabe. Es el tiempo del *siempre* del amor. Un siempre que no se cuenta en días sino en sentido. Un absoluto del tiempo que nada tiene que ver con la eternidad sino con el azar del encuentro.

A partir de esta «aberración temporal», como la llama Marina Espasa, el amor romántico ha forjado todo tipo de otras aberraciones, muy peligrosas: los personajes y las historias del romanticismo convierten el *siempre* en una prisión de por vida, el absoluto en la dictadura del único y el encuentro en la celebración del instante. Así, el tiempo circular del amor queda congelado en el beso de un príncipe para toda la vida. Es el beso de la muerte.

La crítica del amor romántico, ahora que nos asedia una ola neomachista que se infiltra en todas las capas y edades de la sociedad, es más necesaria que nunca. Contra lo que podría parecer, el amor romántico es el aliado perfecto de la miseria afectiva que oscurece hoy las mentes, los corazones y los hogares. Hay que mirar de cara a una sociedad hipócrita que se ha creído libre sin hacerse libre. Hemos ido muy lejos con las palabras y nos hemos quedado casi donde estábamos. Hemos simulado la libertad en un mercado del sexo que, como cualquier otro mercado, no tiene

nada de libre. La celebración del instante y la resignación al tiempo lineal y acumulativo son las dos caras de la misma condena.

El tiempo del corazón es el tiempo de un latido. Por eso su circularidad es la de una espiral que se abre y no la de un círculo cerrado. Cuando imaginamos el eterno retorno, o el tiempo cíclico, tendemos a quedarnos atrapados en la imagen del círculo, en el retorno de lo mismo, en el desierto circular del que no se puede salir. Pero el tiempo circular es un tiempo en espiral, el retorno de lo que nunca es igual, la abertura de un movimiento que avanza y abraza, sin cerrarse nunca sobre sí mismo. Por eso su *siempre* es también lo intempestivo de un futuro abierto.

Tiempo del corazón[2] es el título con el que se editó en castellano hace unos años la correspondencia entre los poetas Ingeborg Bachmann y Paul Celan, que se amaron toda la vida, aunque no siempre estuvieron juntos. Es un libro que cada vez que compro acabo regalando, como si no se dejase poseer. Late, como el tiempo del corazón. Abre un ritmo que, como Bachmann y Celan demostraron, la muerte puede interrumpir pero no detener.

---

1. Marina Espasa, *El dia del cérvol*, Barcelona, L'Altra, 2016.

2. Ingeborg Bachmann, Paul Celan, *Herzzeit. Briefwechsel*, Fráncfort, Suhrkamp, 2008. Hay traducción castellana: *Tiempo del corazón*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Gajos de naranja

Una noche conducía de vuelta a casa, después de haber visto en Girona el *Ubu* de William Kentridge que había programado el festival de teatro Temporada Alta. Todavía cautivada por la violencia de la obra, en la que se relatan las atrocidades cometidas contra los negros en Sudáfrica, puse la radio. Necesitaba una voz que me acompañase en la intimidad del coche a esas horas. En lugar de tertulias de fútbol y política, que es lo que normalmente ofrece la radio, tuve la suerte de encontrar la voz de un hombre mayor que reflexionaba sobre la inminencia de su muerte.

Decía que no le daba miedo ni le entristecía morir, porque tenía la suerte de haber vivido una vida entera y plena. Sólo se iría, decía, con un pesar: no haber sido maestro de escuela. No haber enseñado a niños y niñas de entre ocho y once años, precisaba, que es la edad en la que se aprende a mirar el mundo. Me gustaría haber podido enseñar a los niños a mirar una margarita o los gajos de una naranja, concluyó. Qué emoción. No se puede decir mejor qué es educar: acompañar la mirada de los niños hacia los gajos abiertos de una naranja. El mundo se abre en ese gesto. Como en aquel verso de Salvat-Papasseit, del poema *«Res no es mesquí»*, en el que dice: *«I no som mai un plor / sinó un somriure fi / que es dispersa com grills de taronja»*.[1]

Deduje, por lo que decían los locutores, que quien hablaba era Emilio Lledó. El filósofo del lenguaje y de la memoria se arrepentía de no haber estado cerca de los niños, de no haber tocado el momento clave de la educación, allí donde la mirada se hace experiencia y vínculo. Pensé que también me podría pasar, que si llego a vieja también podría sentir una cosa

parecida. Tantos años compartiendo escritos y discursos filosóficos para adultos sobre cómo vivir, aprender y cambiar el mundo, mientras dejamos que los niños lleguen a él con la mirada asediada por una distracción que captura y somete la experiencia que podemos tener de éste.

La mirada capturada: ya hablaba de ella Platón en el mito de la caverna y ahora sacan provecho de ella los economistas de la atención. No me invento la expresión; la economía de la atención es ya una disciplina muy valorada en las escuelas de negocios, que estudia cómo hacer rentable este bien cada vez más escaso que todavía tenemos cada uno de nosotros: nuestra capacidad de atender. Aprender a mirar los gajos de una naranja es una práctica de liberación, ya sea de la caverna o de la cuenta de resultados de las actividades económicas que la explotan. Por eso educar es siempre desviar para descubrir. Y no nos hacen falta grandes recursos: sólo gente capaz de estar, con pequeños y mayores, ante la realidad que se abre.

---

1. «Nada es mezquino»: «Y no somos nunca un llanto / sino una sonrisa fina / que se dispersa como gajos de naranja».

Los límites de la propiedad

Cuando estudiaba filosofía en la Universidad de Barcelona, tuve un profesor que en general apreciábamos mucho porque soltaba pistas insospechadas que nos hacían pensar, pero que él no se encargaba de resolver. Era Francesc Fortuny, profesor de filosofía medieval. Un día llegó a clase con un libro, que lanzó sobre la mesa. Era el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de Locke,[1] que no es precisamente una obra de la Edad Media. Nos dijo: «Lean este libro si quieren entender el mundo en el que vivimos... y las películas americanas». Debo decir que en ese momento no le hice caso. Quizás porque prefería seguir no entendiendo el mundo en el que vivimos. Ahora, muchos años después, he decidido leerlo con mis estudiantes en clase.

Se ha dicho, de este tratado, que es el fundamento de la visión económica de la sociedad y la primera entrada en escena de su protagonista indiscutible: el individuo propietario. Contra Hobbes, Locke sostiene que la sociedad es una asociación libre de individuos, unidos por el fin de salvaguardar sus propiedades. Esta asociación siempre es revocable, hasta el punto que no tiene por qué ser heredada de padres a hijos. Su única legitimidad es su capacidad para mantener la integridad de la propiedad privada.

Hasta aquí, la pista del profesor Fortuny sobre las películas americanas parece clara. Cuántas escenas, personajes, persecuciones y tiroteos se explican con unas breves líneas de Locke. Pero la buena filosofía no es nunca tan clara como un film del Oeste. Y el texto de Locke está atravesado por una inquietud: ¿qué nos hace propietarios? ¿Y hasta dónde pueden

extenderse las propiedades de un solo individuo? Dice Locke que pese a que la tierra y sus recursos nos fueron dados en común para satisfacer las necesidades del conjunto de la humanidad, es el hecho de que tengamos que trabajar para obtenerlos lo que nos hace propietarios del objeto de nuestro esfuerzo. El trabajo, pues, es lo que nos hace naturalmente propietarios.

Pero ¿hasta dónde? ¿Cuánta propiedad se puede acumular sin entrar en contradicción con las necesidades de los demás? No tendréis más tierra que la que podáis trabajar ni más bienes que los que podáis consumir sin que se echen a perder. Éste es el principio del equilibrio. O lo era, dice Locke, hasta que inventamos una riqueza que no hace falta trabajar y que se puede poseer ilimitadamente sin pudrirse: el dinero.

Ahora, más que en un mundo de *cowboys*, somos una sociedad de propietarios sin trabajo y de potenciales deudores sin techo ni comida. Somos vidas consumidas por la obligación de ganar dinero para poder mantenernos en vida. Y Locke, como insinuaba el profesor Fortuny, ya lo veía venir.

---

1. John Locke, *Second Tract of Government* (1692). Hay traducción castellana: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Trabajo y quehacer

Tengo tanto que hacer, que no tengo tiempo para trabajar... ¿Cuántas veces lo hemos sentido y pensado en nuestros adentros? Si no tuviésemos que trabajar, es decir, si no tuviésemos que ganarnos la vida haciendo una actividad inútil que sólo nos asegura subsistir para seguir haciendo esta misma actividad inútil, ¡cuántas cosas podríamos hacer! Éste es el drama que aleja *el quehacer del trabajo* y la vida de la vida laboral. Ésta es la operación que captura en la obtención de un ingreso todas actividades y quehaceres de una vida.

Si paráramos por un momento de trabajar o de buscar trabajo, ¿qué haríamos? No hace falta imaginar viajes y situaciones exóticas. Simplemente, si no gastáramos la vida en poder pagarla, tendríamos tiempo para aprender todo aquello que no hemos podido descubrir todavía, tiempo para cuidar, tiempo para estar con la gente que merece nuestra atención, tiempo para hacer las gestiones de los abuelos, amigos o vecinos que no saben hacerlas, tiempo para escuchar, tiempo para callar, tiempo para rehacernos de nuestras tristezas o enfermedades, tiempo para cocinar, tiempo para luchar, tiempo para educar, tiempo para amar. Pero todos trabajamos, y demasiado, o buscamos *empleo* y no tenemos ánimo para nada más. La vida es vida laboral, tengamos *empleo* o no.

Contra la *laboralización* de la vida, movimientos teóricos y prácticos como la economía feminista y el decrecimiento se preguntan críticamente hoy cuáles son los límites de una vida vivible. Contra los movimientos que habían hecho de la integración de todos, hombres, mujeres y niños, en el régimen laboral la base de los derechos sociales y ciudadanos, el desafío es

hoy pensar y hacer posible una vida *deslaboralizada*, es decir, liberada del régimen de trabajo. Estos movimientos actualizan y conectan con la gran ola de rechazo del trabajo que caracterizó a las juventudes europeas de los años sesenta y setenta del siglo pasado. *«Ne travaillez jamais»*, no trabajéis nunca, pintaban los franceses del 68 en las paredes. Y por toda Europa, también aquí, los jóvenes abandonaban las fábricas. Ahora algunos desearían que volviesen a entrar, si es que algún inversor extranjero abre alguna. No caigamos en la tentación. Tenemos demasiadas cosas que hacer, que crear, que dar, que inventar, que compartir y que vivir. Los jóvenes lo saben, y por eso hacen ver que no quieren hacer nada. Ni... ni... Lo que no quieren es acabar vacíos, deshechos y desechados como sus padres.

A finales de los años noventa, cuando la precariedad ya amenazaba nuestro aparente bienestar, un colectivo de gente anónima lanzamos una campaña desde Barcelona: Dinero Gratis. Dinero Gratis era un grito de asco contra la miseria cotidiana, decíamos. Frente a puristas de izquierdas que no querían ni escuchar hablar del dinero, y contra liberales también puristas que defendían que sólo es vida la que uno mismo se ha ganado trabajando, planteamos: ¿por qué pides trabajo cuando lo que necesitas es dinero?

Vidas mancomunadas

Hace unos años triunfaron las metáforas que tenían que ver con las burbujas: las *esferas* con las que el filósofo alemán Peter Sloterdijk[1] describía el desarrollo de la vida moderna en la que la convivencia era una forma de coaislamiento; las vidas adosadas, con las que Pere Saborit[2] nos acercaba a la vida contemporánea a través del imaginario de las urbanizaciones, o también los nodos, los espacios vitales, los monovolúmenes o, incluso, la cámara de aire que debía garantizar la juventud eterna a Michael Jackson.

Ahora Michael Jackson ha muerto sin haber envejecido y las burbujas que daban un falso respiro a nuestras vidas han estallado una tras otra. Nos encontramos con que debemos volver a aprender a respirar. La vida a la intemperie no necesariamente se encuentra al aire libre. Porque con una hipoteca al cuello, con vidas a cargo o con una vejez a la que dar cobijo, el aire no es libre sino temible. Una bocanada asfixiante.

Volver a aprender a respirar quiere decir cambiar las burbujas particulares por espacios comunes habitables. Abandonar el coaislamiento para aprender la cooperación. Y desertar del dogma de la autosuficiencia para incorporar la interdependencia. Muchos deben hacer este aprendizaje a la fuerza: volver a casa de los padres cuando se quedan sin ingresos, compartir pisos atestados, vivir de la pensión de los abuelos... Aunque coincidan las formas, estos fenómenos no son una victoria de la cooperación contra la privatización de la vida, sino expresiones de una derrota que lo que hacen es enrarecer todavía más el aire de las burbujas, ahora más irrespirable. Seguimos coaislados, pero más apretados.

Vivir en común no es caer los unos sobre los otros, sino mancomunar nuestras vidas. Utilizo esta palabra, *mancomunar*, para evitar la tentación, cada vez más fuerte en Europa, de imaginar la vida en común bajo figuras de unidad. Figuras de unidad son la comunidad, la nación, el pueblo, el Estado... Todas ellas son palabras en singular, cuando las vidas que somos, si se encuentran, son en plural. La fuerza de la unidad pretende recoger las burbujitas aisladas en una burbuja más grande que dice ampararlas, reconocerlas y asegurarlas. Pero son unidades frágiles y, en el fondo, tramposas. Quizás la única unidad irreversible que tengamos, por ahora, sea la del planeta. Hasta que no habitemos otros, como anuncia Hawking, la pluralidad de mundos que somos deberá convivir en un solo mundo, donde también nos puede llegar a faltar el aire.

Mancomunar es un verbo activo que no presupone nada, excepto la voluntad de compartir medios y fines, recursos y acciones, horizontes colectivos y decisiones individuales. Es un verbo que crea un vínculo a múltiples escalas y dimensiones de la vida, personal y colectiva. Es un verbo que nos recuerda que las comunidades no son, sino que se hacen y se deshacen, se inventan, se transforman y se imaginan. Y que esta creación abierta es la verdadera respiración de la vida política.

---

1. Peter Sloterdijk, *Sphären*, Fráncfort, Suhrkamp, 1998, 1999, 2004. Hay traducción castellana: *Esferas*, Madrid, Siruela, 2003, 2004, 2006.

2. Pere Saborit, *Vidas adosadas*, Barcelona, Anagrama, 2006.

Moralismo colaborativo

Sabe mal tener que alertar sobre un discurso que muchos hemos contribuido a crear. Desorienta ver cómo palabras que hemos cultivado y prácticas por las cuales hemos luchado se imponen con la fuerza peligrosa de un nuevo moralismo. Me refiero al moralismo colaborativo, es decir, a la posición que defiende que sólo aquello que hacemos colaborativamente es bueno. Es un discurso que vemos hoy imponerse en la política, la gestión, la educación, las prácticas artísticas e incluso el *management* empresarial del capitalismo actual.

El moralismo colaborativo tiene dos consecuencias. En primer lugar, separa el procedimiento de su interés, sentido o propósito. Es decir, impone una valoración positiva de cualquier práctica interactiva, dejando de lado la valoración sobre el contenido de aquello que nos proponemos. Pero ¿es lo mismo cultivar y consumir alimentos de proximidad que intercambiar datos sobre pisos turísticos? ¿Es lo mismo compartir conocimientos que repartirse el trabajo de buscar información a través de Facebook o Google? ¿Por qué nos contentamos con pensar que todo proyecto colaborativo es interesante? ¿Y si resulta que colaboramos con la estupidez o con el poder? ¿Sabremos diferenciarlos?

En segundo lugar, el moralismo colaborativo condena como mala, invisible o poco recomendable la acción solitaria, la idea singular, el trabajo personal y la resistencia en primera persona. Sólo hace falta ver las bases de cualquier concurso en el sector cultural o las tendencias pedagógicas en nuestras aulas, por no hablar de la investigación académica, absolutamente condicionada a la gestión de proyectos colectivos, sean verdaderamente

colectivos o no. Pero ¿realmente hacemos juntos lo que hacemos ver que desarrollamos colaborativamente? ¿Cuánta farsa se esconde detrás del imperativo de hacer las cosas juntos?

Hemos confundido la lucha contra el individualismo y contra la privatización de la existencia con la configuración de una nueva herramienta de control que consiste en no dejarnos hacer nada solos. Y lo que es peor: a no dejarnos *ser solos*. Pero donde no hay capacidad de soledad, consistencia y autonomía en las decisiones más irreductibles, no puede haber una colaboración libre.

La colaboración se convierte en la base de un nuevo moralismo cuando se pone en el centro de una maquinaria de producir consenso y participación acrítica. Lejos de este moralismo, una verdadera ética del compromiso es la que es capaz de cuestionar el qué, el cómo y el quién. En solitario o en colectivo, es saber discernir quiénes son en cada caso nuestros aliados y para qué ideas vale la pena trabajar, comprometerse y arriesgarse.

El factor humano

Cuando los discursos se vacían y los sistemas fallan, reaparecen las personas. Lo vemos en la credibilidad que damos a las redes sociales, en las que nos relacionamos con el mundo a través de las personas que conocemos o que nos interesan, y en las nuevas presencias en el campo de la política. David, Ada, Manuela, Mónica, María José, Pablo y tantos otros... Nombres de pila, casi desprendidos de su apellido, que encarnan una posibilidad de veracidad frente a aquello que, impersonalmente, llamamos «el sistema».

Las sociedades modernas se han desarrollado según una doble lógica: la despersonalización y el personalismo. Parecen lógicas contrarias, pero en realidad son complementarias y se han combinado según las necesidades y los momentos históricos. La despersonalización es la lógica que alimenta la burocracia y sus funcionarios, la tecnocracia y sus expertos, las ideologías y sus predicadores, las grandes corporaciones y sus ejecutivos, el trabajo en masa y sus peones, la sociedad de consumo y sus modas... El personalismo, por su parte, es la lógica que empuja el culto a la originalidad y al genio en el mundo del arte, la autoría individual en el mundo del conocimiento, el liderazgo político basado en el carisma, la competitividad del emprendedor y la valoración de cada uno de nosotros como un yo-marca.

Tanto la despersonalización como el personalismo colaboran en una misma tarea: neutralizar el factor humano. Despersonalizando, lo reduce a función de un sistema que lo supera. Personalizando, lo captura en una forma de existencia que privatiza la acción y sus resultados. Lo vemos, también, en el *impasse* político que estamos viviendo: la manera de neutralizar la irrupción de los nombres de pila es mostrarlos como

marionetas de unas organizaciones e intereses que estiran de sus hilos, o arrastrarlos hacia el culto a la personalidad, que los deja solos y caricaturizados frente a un pueblo de votantes que hoy los aclama y mañana los sacrificará.

Pero el factor humano no es ni impersonal ni personalista. Es singular y plural a la vez. Está hecho de decisión individual y de aprendizaje colectivo. Es la irreductibilidad del cada uno y la continuidad de un nosotros que se inventa y se transforma. Es un anonimato que no borra los nombres propios sino que los enlaza en alianzas no previstas. Por eso, también, el factor humano es fuerte y vulnerable a la vez. En lenguaje técnico, el *factor humano* es el indicio del error que provoca accidentes o saltos lógicos y soluciones inesperadas. Factor humano: error de sistema.

DIY *(Do It Yourself)*

La cultura del DIY, del «Hazlo tú mismo», triunfa en todas partes. Desde los muebles que Ikea nos induce a montar hasta las casas de labores que proporcionan material debidamente preparado para aprender a coser, las tiendas de diseño con objetos para recombinar o, sobre todo, el mundo del juguete. En este caso, en las tiendas más innovadoras, gran parte de lo que ofrecen son juguetes que consisten en construir el propio juguete. Vivimos la apoteosis del hacer con nuestras manos los objetos de la vida cotidiana. Pero cada vez estoy más convencida de que todos estos objetos lo que nos ofrecen, en realidad, es una experiencia simulada de la autosuficiencia que, paradójicamente, nos hace más dependientes. Pese a su origen subversivo, vinculado al punk y al *hacker*, la cultura del DIY se ha vuelto inseparable de la cultura del *kit*. Y actualmente diría que vivimos, cada vez más, la vida en un *kit*.

Esta paradoja se hace evidente e inquietante en la forma en que los niños entienden, hoy, qué es hacer manualidades. Cuando mi hija me pide que «hagamos una manualidad», normalmente quiere decir «compremos un juego que lleve las piezas y los materiales para montar algo», ya sea una máscara, una marioneta, una muñeca o una casa de cartón. La relación directa con los materiales (¿qué puedo hacer con lo que tengo en casa?) o la relación directa con la idea (¿qué necesito para realizar esta idea que tengo?) han desaparecido. La mediación del *kit* y, por tanto, de quien lo ha pensado, diseñado y mercantilizado, se impone y canaliza el conocimiento y la imaginación.

Casi todos, hoy, montamos nuestros muebles. Pero ¿realmente sabríamos hacer un mueble? ¿Sabríamos ir a una carpintería, si es que alguien sabe dónde queda alguna, escoger y hacer cortar el tipo de madera necesaria, hacer los encajes y los agujeros, a partir de una idea que hubiésemos imaginado?

Hoy, incluso enseñar en la escuela o en la universidad se ha convertido en confeccionar y ofrecer *kits* de aprendizaje: dossiers de lecturas escogidas, ordenadas y fotocopiadas, guías de actividades debidamente secuenciadas en el tiempo, instrucciones para cada paso de la actividad dentro y fuera del aula, objetivos y formularios de autoevaluación. Algunos, a esto, lo llaman autoformación. Educación sin profesores. Y llegan a creer que es emancipador de la jerarquía o de la autoridad.

El discurso de la autosuficiencia es hoy el caballo de Troya de una nueva operación de subordinación que nos condena a la dependencia. No nos dejemos preparar el *kit* de experiencias de nuestra vida. Vayamos a encontrar los materiales, las ideas y los problemas. Vayamos a buscar los saberes que otros nos pueden transmitir. Aprendamos a detectar las necesidades que realmente tenemos, los problemas que verdaderamente lo son y los elementos con los que podemos hacer un salto más allá de lo que nadie, nunca, haya previsto para nosotros.

El mercado y la perversión

El escrito anterior sobre la cultura del *Do It Yourself* (DIY) provocó algunas protestas que me gustaría recoger y comentar. El ánimo de las respuestas alertaba sobre la necesidad de distinguir entre la cultura original del DIY y aquello en lo que la ha convertido el mercado. Es decir, entre su versión auténtica y su versión banalizada, reapropiada, parodiada o desnaturalizada por la mercantilización de *kits* de autosuficiencia. Recojo, de forma resumida, algunas de las palabras que leí en varios tuits sobre cómo opera el mercado. En resumen, el mercado es una máquina de producir experiencias inauténticas. Me gustaría que nos detuviéramos a pensar esto por un momento.

De entrada, es evidente. Si pensamos en el turismo como colección de experiencias, en la moda como catálogo de diferencias, en la oferta cultural como cartelera de estilos, etc., es evidente que la sociedad de mercado es el gran bazar de la vivencia empaquetada, programada y simulada. La inautenticidad es, desde aquí, la condición que comparten la mayor parte de los momentos de nuestra existencia mercantilizada.

El problema empieza cuando, más allá de la crítica a esta vida supuestamente desnaturalizada, pasamos a preguntarnos: ¿y qué sería una experiencia auténtica? ¿Dónde está el original de este mundo de copias por el que circulamos sin descanso? Y si somos un poco honestos con nosotros mismos, nos daremos cuenta de que el original no lo encontraremos nunca. Que la autenticidad es un negativo. Una proyección a partir de aquello que siempre nos falta, de aquello que ya nos han quitado, de aquello que ya no es como era o como habíamos creído que debía ser.

Esta separación entre la autenticidad y la inautenticidad, la vida verdadera y la falsa, la ausencia y la apariencia, el original y la copia es la base de una cultura, la nuestra, que siempre ha proyectado la verdad más allá o más acá de lo que hay, de lo que hacemos, de lo que somos. *La vraie vie est absente*, la vida verdadera está ausente, decía el verso de Rimbaud. Y eso vale para el esquema platónico, en el que las ideas verdaderas están en el cielo de la eternidad, para la escatología cristiana, en la que la salvación se encuentra después de la muerte, para la narración revolucionaria, en la que la justicia es el final del camino, o para la denuncia de la sociedad del espectáculo, para la cual estamos condenados a la distancia insalvable entre la verdad y sus simulacros. Esta distancia, en la sociedad moderna y contemporánea, la atribuimos a las perversiones del mercado. Del platonismo a la melancolía de la izquierda, como dice el filósofo Jacques Rancière, no nos hemos movido mucho.

¿Quiere eso decir que debemos aceptar, como realidad única, la que nos ofrece hoy el mercado? Es evidente que no. Pero realidad no hay otra más allá. Sólo ésta, que no es perversa sino directamente dolorosa, y que deseamos transformar radicalmente.

La dictadura de las necesidades

Con la crisis se nos ha colado una pregunta que no dejamos de hacernos: ¿qué necesidades, de todas las que creíamos que teníamos, eran reales? Habéis vivido por encima de vuestras posibilidades, nos dicen. Es decir: habéis deseado más de lo que verdaderamente necesitabais: casas, coches, aparatos, viajes *low cost* y carne cada día del año. A medida que la crisis se ha ido instalando en nuestras vidas, no como un accidente, sino como una situación irreversible, la lista de necesidades falsas se ha ido ampliando: tampoco necesitábamos medicina de alto nivel para todos, ni una escuela de calidad para todas las clases sociales, ni una universidad pública abierta al deseo de saber del conjunto de la población. El país del dinero fácil y del turismo barato no necesitaba tantos buenos profesionales, ni tantos universitarios, ni tantos viejos saludables.

Con este breve retrato de lo que desde hace unos cuantos años oímos decir y repetimos, en nuestras conversaciones cotidianas, como un mantra, es fácil ver cómo es de manipulador el discurso sobre las necesidades reales. ¿Por qué? ¿Quién tiene la potestad de decidir qué necesidades son reales y cuáles no? ¿Hay un juez, fuera de la sociedad, capaz de determinarlo con imparcialidad? Estas preguntas son las que la filósofa húngara Ágnes Heller (Budapest, 1929) ha sabido plantear con radicalidad y sin miedo a sus consecuencias desde hace muchos años.

Reencontrar sus escritos y leerlos en el marco de la crisis me ha hecho entender una idea muy importante: todas las necesidades humanas son reales y legítimas. Una idea como ésta levanta protestas inmediatas y evidentes: no es necesario cambiar de móvil cada año, ni de coche cada

cinco, ni acumular todo lo que la sociedad de consumo nos ofrece sin freno. Pero Ágnes Heller es radical. Hay que partir de ese principio para no dejar paso a la dictadura de quien se otorga el poder de decirnos qué necesitamos y qué no. Tan dictadora es la sociedad de consumo como los sermones moralistas del poder austericida actual.

Todas las necesidades humanas son reales. Pero no todas son buenas ni todas se pueden satisfacer, añade Ágnes Heller. Y aquí es donde empiezan la ética y la política. La ética es la elaboración de valores concretos que nos permiten decidir, colectivamente, que una necesidad es mejor que otra. Éste es un proceso necesariamente plural, histórico y conflictivo. Y la política es la toma de decisiones que se desprende de ella. Una política radicalmente democrática es la que cuenta con la participación de todos los individuos en la elaboración de nuestros sistemas de necesidades y su satisfacción. Hoy, esta democracia radical ya no puede ser una utopía: en el mundo de los 7.000 millones de humanos haciéndose la guerra y agotando los recursos del planeta es una cuestión de urgencia.

La simpatía

El individualismo muestra hoy su cara oscura. Ya no promete historias de éxito y de libertad personal, sino que nos amenaza con la desgracia individual y con el malestar más íntimo. Ya no nos vemos, todos y cada uno de nosotros, dueños de nuestros proyectos, empresa, casa y coche, sino que empezamos a entender que hemos caído, juntos, en la trampa del endeudamiento moral y material. Nuestras vidas han sido privatizadas. Y ahora le corresponde a cada uno, solo, reparar el daño o lamentarse de haber estirado más el brazo que la manga.

Frente a esta ideología castigadora de la crisis, que como la antigua justicia divina se dirige a la interioridad de la conciencia individual, que es donde se aloja el miedo, buscamos una salida en prácticas y discursos que promueven el altruismo, la generosidad y la benevolencia. Comprobamos, entonces, que los humanos no somos solamente bestias mezquinas y depredadoras, sino que tenemos, también, otra capacidad, que es la de cooperar, ayudarnos e incluso amarnos los unos a los otros.

Pero una vez hemos tocado con la punta de los dedos la salvación, vuelve el desencanto. Muchas experiencias colectivas que vemos nacer se descomponen con aquella amarga sensación de que, al final, todo el mundo va a la suya. Experiencias de barrio, cooperativas, luchas colectivas, proyectos creativos o redes de soporte mutuo: en todas partes planea el fantasma destructor del egoísmo.

¿Cómo podemos salir de esta trágica alternativa entre el egoísmo inevitable y el altruismo insuficiente? O para mí o para los otros, o el yo o el nosotros: ¿realmente podemos entender y guiar nuestra acción desde esta

alternativa? A mediados del siglo XVIII, dos filósofos escoceses, ligados entre ellos por una gran amistad, intentaron ir más allá de esta dicotomía. Eran David Hume y Adam Smith. Ambos coincidían en una idea que posteriormente se perdió: lo que nos vincula los unos a los otros no es el altruismo, sino la simpatía.

El altruismo se pretende puro, absolutamente desprendido. Dice no querer nada para sí mismo. Es un falso amor a la humanidad en general. La simpatía, en cambio, es afecto impuro, teñido por las circunstancias concretas, donde se mezclan mis inclinaciones y las ajenas, mi interés particular y el de aquellos con quienes interactuamos. La simpatía no es un cálculo de intereses, dicen Hume y Smith. Es la capacidad de participar de los afectos de los demás. Y por eso consideran que es la base de la vida moral, de nuestra capacidad de distinguir lo que está bien de lo que está mal. Más de dos siglos más tarde, estos filósofos son considerados los padres del liberalismo más individualista. Algo pasó. Una sociedad profundamente antipática ganó la partida. Quizás sea hora de empezar a darle la vuelta.

La ingenuidad reconquistada

Recibo un mensaje de WhatsApp con una fotografía en la que se puede leer el fragmento de un poema: «Cómo vivir, me preguntó por carta alguien / a quien yo pensaba formular / la misma pregunta. / De nuevo, y como siempre, / según lo dicho anteriormente / no hay preguntas más apremiantes / que las preguntas ingenuas». Es de un poema de Wislava Szymborska que no localizo y me lo envía una amiga madrileña desde su exilio forzoso de joven precaria en Dakar. Añade: «Leyéndolo me acordé de ti».

Me ha llamado ingenua, pienso enseguida. No es la primera vez que alguien me lo dice. Especialmente, los amigos más jóvenes, que son los únicos que pueden permitirse decir cosas como ésta sin resultar condescendientes o paternalistas.

Szymborska escribe «de nuevo y como siempre»: la ingenuidad es nueva y siempre es la misma porque puede hacer las preguntas de siempre como si no nos las hubiésemos hecho nunca. Por eso es tan subversiva: desaprende los saberes, las convenciones, las seguridades, las pretensiones, lo que «todo el mundo sabe» y no nos deja respirar. Siento que actualmente hay un viento de ingenuidad que se abre paso entre las grietas de un sistema en ruinas. Necesitamos desaprender tanta putrefacción.

Nuestra sociedad neutraliza la ingenuidad de dos maneras: o la madurez o el infantilismo. La madurez deja las preguntas atrás porque acepta las respuestas disponibles: las que nos dan quienes saben, expertos, tecnócratas, dirigentes y opinadores. Y si no se entienden o no nos acaban de gustar, la madurez consiste en poder sentenciar, resignadamente o con soberbia, «esto es lo que hay». El infantilismo no deja atrás las preguntas

porque es un sistema de pautas, de hábitos y de estímulos organizados, precisamente, para que olvidemos que puede haber preguntas. El infantilismo no es ingenuidad. Es su perversión, su parodia neutralizada.

Pero el viento de una nueva ingenuidad amenaza hoy a los adultos demasiado maduros, parapetados detrás de las seguridades de las respuestas, y a los adultos demasiado infantiles, protegidos por la estupidez generalizada. Es una ingenuidad que se percibe en las nuevas formas de vida y de politización, que se alzan hoy capaces de expresar, desde diferentes ámbitos de la vida, tanto personal como colectiva, ¿y si volvemos a pensar todo esto? Hagámonos unos a otros la pregunta, por carta como decía Szymborska, por WhatsApp como mi amiga o cara a cara: ¿cómo vivir?

La ingenuidad no viene dada ni es una virginidad que preservar. Hay que conquistarla y cuidarla, darnos una ingenuidad capaz de desafiar, siempre y de nuevo, todo aquello que nos dicen que ya tendríamos que saber o que no sabemos suficientemente bien. Como los personajes de *El mago de Oz*, que deben hacer un largo recorrido y correr muchas aventuras para conquistar el entendimiento, el corazón y la valentía: reconquistar la ingenuidad no es un viaje fácil ni libre de peligrosas luchas.

El mal menor

La cultura mercantil impregna tanto nuestra vida, que hasta nos hemos acostumbrado a calcular el bien y el mal. Leibniz se avanzó a su tiempo y en el siglo XVII presentó a Dios como una mente calculadora capaz de administrar la mejor proporción de bien y de mal a la hora de crear el mundo. De aquí surgió aquella idea del mejor de los mundos posibles, que después Voltaire ridiculizó poniendo estas palabras en boca de su personaje Cándido, ante las ruinas de Lisboa sacudida por un terremoto devastador.

Este mismo principio, el del mal menor, sigue rigiendo hoy la política y la guerra. O la guerra y la política, que como bien sabemos se continúan y se sostienen la una a la otra. Leo en un artículo del arquitecto israelí Eyal Weizman que la ley humanitaria internacional (IHL) incorpora la proporcionalidad como principio moderador de la fuerza militar. Es la ley humanitaria. ¿Qué calcula y bajo qué parámetros? Evidentemente no se trata sólo de calcular el número de muertos ni el coste de la guerra, sino el balance final de daños y beneficios de una acción bélica.

Que la guerra y el cálculo vayan de la mano no sorprende. Los problemas empiezan cuando nos preguntamos bajo qué criterios y parámetros se hacen estos cálculos. ¿Cuánto mal es demasiado mal? Beneficios ya sabemos que nunca hay suficientes. Pero ¿y el mal? ¿Qué límites tiene cuando nos ponemos a calcularlo? La ley del mal menor dice que el mal siempre debe ser el mínimo necesario para obtener el máximo bien posible. Pero precisamente dice también que este mínimo no tiene otro límite que el que requiera lo que deseemos obtener. Desde aquí, como sabemos, todo es justificable. La tortura también. La suya es una ética

implacable, que se guía por el dictado del mejor resultado posible. Incluso se trabaja hoy en la posibilidad de que el cálculo lo efectúen ordenadores. Ética robot: fiable y precisa, porque no puede ser interferida ni por la compasión ni por la crueldad humanas. Leibniz sería feliz. O lloraría al ver cómo operan nuestros dioses.

La ley del mal menor gobierna hoy casi todos los ámbitos de la vida: el mercado, obviamente, los seguros, la medicina, los estudios... La política también. ¿No hemos aprendido a decir aquello de que la democracia es la menos mala de todas las formas de gobierno posibles? Un día pregunté en clase: ¿quién sabría encontrar la manera de interrumpir el cálculo? ¿Qué podría hacerlo saltar? Buscamos valores absolutos y primeros principios, como la amistad o la vida humana. Pero cuando intentábamos fijarlos y nombrarlos se nos escabullían y volvían a caer bajo la ley implacable del cálculo. Al final sólo nos quedó una frágil pero contundente respuesta: la siempre desproporcionada lucha por la dignidad.

Suicidio y violación

Estos días he tenido entre las manos la antología de textos filosóficos sobre el suicidio que ha publicado Oriol Ponsatí-Murlà en su editorial Edicions de la Ela Geminada. Lleva por título *O no ser*, segunda mitad de una expresión muy conocida que nos pone ante una alternativa que consiste en cancelar, de una vez, todas las posibilidades de vida.

La antología recoge textos de todas las épocas, desde Platón hasta Cioran, dentro del marco de la filosofía occidental. La mayor parte de los autores son masculinos, excepto la ilustrada francesa Madame de Staël. Y la mayoría de suicidas, más o menos respetados, que salen en los textos son también masculinos: sabios, soldados, políticos, gladiadores, escritores, héroes... Ya se sabe: todavía hoy, de las 3.870 personas que se suicidaron en España en 2013, la mayor parte, 2.911, eran hombres. Pero en los textos de la antología también aparecen ejemplos de suicidios femeninos. Curiosamente, siguen dos tipologías que se repiten: el suicidio en pareja y el suicidio para evitar una violación o porque no se puede soportar una vez sufrida.

Debo confesar que no había pensado nunca en ello. En la muerte y en el suicidio sí, claro. En la relación específica entre mujer y suicidio, no. Y la verdad es que estos textos, leídos desde aquí, han sido un revulsivo. Es como si, desde los paradigmas clásicos, la mujer no pudiese morir por ella misma. Es decir, que incluso su decisión de morir sólo puede estar o tutelada o forzada por la acción de un hombre. Las parejas suicidas son muy conocidas en la literatura, desde Heinrich von Kleist hasta Stefan Zweig, entre otros. Y el suicidio de las mujeres castas es un tema habitual de las

canonizaciones cristianas. Muchas santas lo son por haber evitado violaciones en los martirios y las persecuciones. Pero incluso más allá, san Agustín invoca la figura de la patricia romana Lucrecia, que después de haber vengado su violación, igualmente se quitó la vida.

Podríamos pensar que es un tema antiguo, ligado a la culpa y al pecado. Pero quizás no lo sea tanto. Con estos textos en la cabeza, he vuelto a ver la película *Thelma y Louise* (Ridley Scott, 1991). En el film se encuentra quizás la imagen más heroica de un suicidio en femenino, cometido por dos amigas cogidas de la mano, que hacen volar su coche descapotable desde lo alto de Grand Canyon. Pero lo que no tenía tan presente es que esta película es precisamente la historia de una doble violación, una ya cometida y otra evitada justo a tiempo a través de un asesinato. Thelma y Louise hacen volar su coche escapando de la violencia, que en el cuerpo de la mujer es sinónimo de violación. Su gesto final, soberano y sonriente, es un gesto de liberación. Pero no es una muerte libre. Es la culminación de un crimen que las expulsa, hiriéndolas, de la vida.

La muerte fácil

No me obsesiona morirme sino cómo y cuándo me moriré. O más concretamente: cuánto tardaré en morirme, o cuánto tiempo durará el vivir muriendo. Quizás porque tuve una madre que murió demasiado joven y unas abuelas que parecen tener que vivir para siempre, esto de la muerte siempre me ha parecido extremo: o demasiado fácil o demasiado difícil. Hace tiempo que tengo pendiente escribir un texto sobre la idea de «muerte apropiada», tal y como la plantea el doctor Marc Antoni Broggi en sus trabajos. Un día, hablando con él, me dijo que prefería hablar de muerte apropiada que de muerte digna, porque de lo que se trata es de pensar qué relación puede tener la muerte con la propia vida, y no sólo de determinar ciertas condiciones de dignidad, objetivas, para todo el mundo. Vincular la muerte a la vida, apropiarnos de ella, hacerla nuestra... Me parece una de las cuestiones más importantes que pensar de verdad, hasta el final.

Pero mientras retraso estas reflexiones, quizás porque todavía no me siento capaz de hacerlas, la muerte demasiado fácil ha venido a encontrarnos, totalmente inesperada, de la mano de Rafel Llussà, geógrafo y decano reciente de la Facultad de Letras de la Universitat de Girona. Su muerte ha coincidido, esta semana, con el repentino fallecimiento de alguien más conocido, el periodista Joan Barril. A ambos los conocí cuando ellos ya eran gente activa y comprometida con las ideas, y yo sólo una jovencita que miraba con avidez el mundo a través de un agujero. Y con ambos he tenido contacto en los últimos años, gracias a las apuestas compartidas por dar un lugar al pensamiento, en espacios que se tornan

cada vez más hostiles, como la universidad y los grandes medios de comunicación.

Joan Barril, pese a llevar tantos años incansablemente activo, me comentó a micrófono cerrado que se sentía como un extraño, que se daba cuenta de que todo lo que sabía hacer ya no servía para mucho y que sólo pedía poder seguir haciendo lo que le gustaba cuatro o cinco años más. Rafel Llussà, cuando lo volví a ver en Girona poco antes de morir inesperadamente, llegaba al decanato de Letras como un extraño. Quiero decir con esto que llegaba sin ser un hombre de aparato ni con voluntad de serlo. Extraño, porque tenía ilusión y ganas de hacer cosas. Extraño, porque se lo creía. Y extraño, aún más, porque todos los que aquel día compartimos con él una jornada sobre el futuro de las humanidades de repente creímos que este futuro era posible también allí, en las aulas universitarias.

Y ahora no sé muy bien qué más decir, la verdad. Que es demasiado fácil. Que dejarnos, para algunos, pasa como si nada, sin relación con la vida, sin haber podido hacer suya su muerte. De repente, no están. Dicen que nos queda su recuerdo. Pero yo prefiero pensar que lo que nos queda de ellos es todo lo que han dejado por hacer. En este caso: continuar utilizando la voz y la escritura para pensar juntos, y las aulas para aprender aquello que verdaderamente nos importa saber.

Puertas abiertas

Ya quedan muy pocos centros educativos con las puertas abiertas. Nos hemos acostumbrado a los carnets con chip para entrar en recintos y bibliotecas, a los pasillos con código y a las aulas cerradas entre clase y clase. Damos ya por descontado que los centros son para quien está adscrito a ellos o para quien se los paga. Y en nombre tanto de la economía como de la seguridad hemos echado la llave a la cerradura de la educación.

He tenido el privilegio de pasar unas horas en la Escuela de Artes y Oficios de Lanzarote. Es la última escuela de las Canarias que mantiene las puertas abiertas gracias a la resistencia y la complicidad de sus profesores. El recinto, un entramado de vestíbulos llenos de esculturas, tapices, ilustraciones, vídeos, cerámicas o tallas de madera acoge a cualquiera que entre paseando, curioseando o compartiendo alguno de sus aprendizajes. Al entrar, pensaba que aquellos pasillos, abiertos al exterior, eran la imagen de la ciudad donde querría vivir. Una escuela taller a cielo abierto.

Hace casi dos años, mi compañero y padre de mis hijos fue a parar a esta escuela sin saber cómo. Se había quedado en la isla, en esta luna sobre el mar que es Lanzarote, para acabar un libro. Estaba y está enfermo. Necesitaba la soledad de los elementos para medirse, a vida o muerte, con la necesidad de escribir una palabra veraz. Medio enloquecido, consiguió poner punto y final a la escritura, para poder poner punto y seguido a la vida.

Cuando ya no sabía qué más hacer ni a quién dirigirse, bajó a la ciudad y siguió a un grupo de estudiantes. ¿A quién seguir, si no? ¿A los turistas? Con los estudiantes, entró en la escuela. Y en la escuela, sin chips, ni

carnets, ni hojas de matrícula, ni DNI, un conserje y unas profesoras de dibujo lo acogieron. Sin pedir explicaciones, hicieron suya una necesidad: imprimir un libro. Poner sobre papel un trozo de vida en el que alguien que no conocían se lo jugaba todo. Y sin haber leído ni una línea le dieron un pliego de papeles ya impresos que era un tesoro para que volviese, libre y acompañado.

Libres y acompañados tendríamos que vivir. Aprender es darnos este espacio en el que ser acogidos y reforzados en nuestras necesidades. Poder entrar y salir, con el afecto de los anónimos, con los ojos y las manos llenas de las creaciones de los otros, de los dolores de quienes no conocemos, de la alegría que desborda los pasillos, los dibujos, las esculturas, las palabras, las imágenes y los colores de un mundo y de un tiempo que no hemos escogido y que por eso mismo debemos vivir a todas.

Comienza el curso

Cuando empieza septiembre vemos en las noticias niños y niñas arrastrando mochilas demasiado grandes. Las batas bien planchadas, todavía. Las libretas por estrenar. Los buenos propósitos. El olor de libros nuevos y de ropa limpia.

El curso vuelve a empezar. Pero la ilusión con la que vivía este momento hasta hace no muchos años ya no la tengo. No la tengo para mí, por las clases que pronto empezaré en la universidad, ni la tengo para mis hijos, que todavía están en primaria. Estas líneas son una confesión que me avergüenza pero que por eso mismo no quiero esconder, sino intentar pensar en voz alta.

Todos lo sabemos: algo importante e inquietante está pasando en los centros educativos. Las escuelas, institutos y universidades se han convertido en una convención que no responde a su razón de ser. La necesidad vital que nos lleva a ellas, que es la de aprender colectivamente a convivir, a través de la adquisición de habilidades y conocimientos, se encuentra defraudada por un uso del tiempo y del espacio compartido que parecen no llevar a ninguna parte. Este sentimiento abre la puerta a todo tipo de ataques malintencionados a la escuela y, muy especialmente, al sistema de enseñanza público. Y parece no ofrecer otra salida que la respuesta individual al problema.

Para mi sorpresa, cada vez encuentro a más gente cercana que se plantea el *homeschooling*, que quiere decir dejar de llevar a los hijos a la escuela para educarlos en casa. Es una posibilidad que siempre ha existido, normalmente vinculada a formas alternativas de vida. Actualmente empieza

a ser una opción que se plantean familias que viven «dentro del sistema» y no tienen ninguna intención de salir de él, al contrario. Mi posición, ante esta posibilidad, es clara: aunque comparto el diagnóstico, me parece una respuesta clasista que no resuelve el problema. Sólo pueden educar en casa a sus hijos los que tienen los recursos, como mínimo culturales, para hacerlo. Antiguamente, las clases altas también se educaban en casa.

Con esta inquietud en el cuerpo, he abordado una lectura de la que hacía tiempo que me protegía: *La sociedad desescolarizada*, de Iván Illich.[1] Es un libro de 1971 que tuvo y tiene mucha repercusión en el mundo entero. Plantea una idea clave para retomar hoy: educación para todo el mundo quiere decir educación por parte de todo el mundo. Y propone una imagen muy hermosa: del embudo a la trama, de la escuela como un sistema donde se entra y de donde se sale a la sociedad como un entramado de aprendizajes, donde la escuela estaría en relación abierta con un continuo de situaciones y de relaciones de las cuales se aprende. Cuando llega septiembre y se retoma el curso, Illich nos invita a no entrar cabizbajos, de nuevo, en el embudo: hagamos trama, abramos las aulas en vez de vaciarlas y reapropiémonos, juntos, de nuestros aprendizajes.

---

1. Iván Illich, *Deschooling Society* (1971). Hay traducción al castellano: *La sociedad desescolarizada*, Barcelona, Barral Editores, 1971. (Hay una edición más reciente en Buenos Aires, Godot, 2011.)

Aprender de los maestros

Hace tiempo que se ataca a los maestros desde diferentes frentes: por un lado, el discurso antiautoritario ha criticado a menudo la jerarquía y el poder de maestros y profesores. Pero por otro, también la mercantilización de la educación ha apostado por un sistema sin maestros y, por tanto, sin otra autoridad que su propia rentabilidad.

Un maestro, como se sabe y se ha practicado desde tiempos antiguos en el conjunto de las culturas humanas, no es aquel que impone su saber, sino quien nos abre la puerta de la propia vida. Lo podemos encontrar en un profesor, quizás, pero también en una abuela, en un padre, en una compañera de viaje, en un poeta o en un vecino. Un maestro lo es por lo que sabe, pero sobre todo porque hace posible saber. Los verdaderos maestros, pues, acompañan, pero no tutelan, y finalmente nos liberan de toda dependencia hacia ellos y hacia cualquier otra instancia de poder.

Una tarde de invierno fui yo quien se escapó fuera de clase para ir a ver a un maestro. Éramos muchos escuchando y riendo con Katsumi Mamine en la librería Alibri de Barcelona, mientras presentaba su libro *El movimiento vital*.[1] Hace cuarenta años que Katsumi Mamine vive en Barcelona y que trabaja en un piso de la Avenida República Argentina sin rótulos, casi sin muebles. Un espacio vacío donde enseña, con sus manos y el movimiento de su cuerpo, a encontrar el propio movimiento vital. No hay magia, ni esoterismo, ni promesas terapéuticas. Sólo ejercicios muy simples, al alcance de cualquiera, a través de los que tener acceso al propio cuerpo como fuente inagotable de aprendizaje. La postura de aprender, lo llama él. Una postura que no es estática ni reverencial sino todo lo

contrario: es la del movimiento de un cuerpo capaz de escucharse a sí mismo.

Sé que más de un intelectual, científico o experto en lo que sea se estará poniendo nervioso después de leer este último párrafo. Nos gusta vestirnos con el conocimiento, pero estamos muy poco dispuestos a dejarnos tocar por la verdadera comprensión de la vida y de sus verdades. Por eso nos hemos ido cargando de tanto conocimiento inútil, por muy aplicable y rentable que sea, y de tanta cultura superflua. Katsumi nos explicaba que cuando de bien joven conoció a su propio maestro, Haruchika Noguchi, lo que pensó fue: «¿Cómo puede ser que esto tan importante no se enseñe ni se explique en ningún lado?». Estoy segura de que todos hemos sentido alguna vez la misma sensación ante alguna enseñanza importante.

Que Katsumi tenga los ojos rasgados no debe hacernos caer en la trampa de pensar que todo esto son cosas de los orientales. Sócrates, padre de nuestra cultura filosófica, caminaba por la Atenas de su tiempo haciendo preguntas incómodas a sus conciudadanos más respetados. Les enseñaba lo mismo: que el camino del saber es el camino del aprendizaje y que está, en última instancia, al alcance de cada uno de nosotros. «Conócete a ti mismo», decía la famosa sentencia que él predicaba. Ahora ya sabemos que no quería decir «búscate a ti mismo», sino que se debería traducir de esta otra manera: «No dejes de aprender de tu vida».

---

1. Katsumi Mamine, *El movimiento vital*, Barcelona, Icària, 2014.

La página en blanco

Es bien sabido por estudiantes, escritores, dibujantes o investigadores, que no hay nada más temible o más ilusionante que una página en blanco. Es la antesala de la primera frase o del trazo que todavía ha de nacer, de la primera entrada de un diario que inaugura un tiempo nuevo, o del borrador de una investigación sin resultados garantizados.

Un amigo, profesor de creación audiovisual, me explicaba que ya hace unos años que se encuentra con que los estudiantes no saben partir de la página en blanco, que no pueden relacionarse con ella porque ya parten del menú de opciones que les ofrece el programa de edición de vídeo. Tienen en cuenta lo que el *software* les permite hacer para concebir sus proyectos creativos, sus historias, sus imaginarios. Me pareció que lo que este amigo me describía era una imagen muy potente para explicar, en general, la colonización de nuestras mentes y de nuestros deseos.

¿Cómo reconquistar la página en blanco? El estudioso y jesuita francés Michel de Certeau analizaba en los años setenta la escritura como uno de los mitos de la modernidad. Explicaba, en la primera parte de una larga búsqueda colectiva titulada *La invención de lo cotidiano*,[1] que la relación con la página en blanco se corresponde con el nacimiento del individuo como sujeto y de su libertad como capacidad de reescribir el mundo desde cero. Tanto el productivismo como la idea de revolución comparten esta relación privilegiada con un espacio y un tiempo que está absolutamente por hacer.

Nosotros no volveremos a ser ese sujeto moderno que quiso ser libre y amo al mismo tiempo. Y mejor que sea así. Porque con su gesto

emancipador borró y arrasó no sólo lo que lo ataba sino también lo que le vinculaba a los demás y al mundo. La página en blanco puede ser también la imagen de este mundo arrasado y liso, sin pliegues, sin historia, sin sombra y sin vínculos. Pero tampoco nos podemos conformar con funcionar como los cursores, que sobre la superficie fría de la pantalla sólo escogen entre las opciones de un menú para editar y poner efectos a los diferentes capítulos de una vida capturada.

El blanco, hoy, se conquista abriendo grietas, ocupando los márgenes, ampliando los intervalos que se esconden entre las palabras, los códigos y las imágenes que saturan nuestra imaginación y ahogan nuestra respiración. Cada libreta, hoja o página en blanco que conseguimos ponernos delante es hoy un sabotaje al secuestro de nuestra atención y de nuestras posibilidades de vida. Por eso hay que seguir insistiendo, en las aulas pero también en la vida en general, y, antes de caer en la trampa de la pregunta «¿qué posibilidades tengo?», forzar el problema: «Y yo ¿qué querría?». Lo más probable es que entonces nazca una posibilidad inesperada.

---

1. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, I: *Arts de faire* y 2: *Habiter, cuisiner*, París, Gallimard, 1990 (1.ª ed. 1980). Hay traducción castellana: *La invención de lo cotidiano*. I. *Artes de hacer* y 2: *Habitar, cocinar*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2000.

El último por ahora

Éste es el último texto «Fuera de clase», por ahora.[1] Cuando el diario me propuso esta colaboración semanal, me comprometí, con miedo, a entregar seis, y ya he escrito ochenta y cuatro. Me comprometí a permanecer un par de meses, y han pasado casi dos años. Pero ahora siento que necesito parar y callar.

La filosofía se puede comunicar, pero no es comunicación. Ésta es una idea que se encuentra en los inicios mismos del invento griego de la filosofía, pero que nunca hemos acabado de resolver del todo. ¿Cómo comunicar el pensamiento si el pensamiento no es, en sí mismo, comunicación? Y ¿qué relación debe tener, desde esta paradoja, la filosofía con la esfera pública? El título mismo de esta sección, «Fuera de clase», indica la intención de plantear este problema: más allá de los muros de las aulas, ¿qué pasa con la filosofía? ¿Qué usos se pueden hacer de ella y qué recepción pueden tener?

El experimento del «Fuera de clase» ha coincidido con un momento excepcional: al mismo tiempo que las leyes educativas preparan una involución por lo que respecta a la presencia del pensamiento en escuelas y universidades, en la sociedad están apareciendo todo tipo de lugares, grupos e iniciativas que abren tiempo y espacios para aprender juntos a pensar. La realidad se ha agrietado. El goloso escaparate del mundo global se ha hecho añicos. Y necesitamos herramientas para poder resituarnos de forma radical y crítica.

Sin embargo, la esfera pública también tiene sus escaparates, que capturan nombres, ideas, creaciones, teorías, y las convierten en productos

de referencia, en productos de temporada. Si pensar no es comunicar sino interpelar, si pensar es abrir y compartir problemas y conceptos capaces de transformar nuestras vidas, no podemos quedarnos en el escaparate. Al contrario: necesitamos ideas que rompan los cristales blindados, las zonas de confort y las luces de seguridad.

Una filosofía de guerrilla, como me gusta llamarla, no tiene un territorio propio. Es inestable y desestabilizadora. Se mueve y pone en movimiento. No se acomoda. Entra y sale. Se esconde y reaparece. Interviene donde no se la espera. Y mientras no se manifiesta, escucha. Pensar es aprender a escuchar. Y escuchar es aprender a comprometerse. Pero para escuchar hace falta saber callar. Recibir, estudiar, leer, vivir sin producir. Implicarse. En una sociedad con más escritores que lectores, más periódicos que compradores, más opinadores que opiniones, y más perfiles en las redes sociales que vidas vivibles, no hay margen para la escucha ni para el compromiso. Predicar no es compartir.

Empecé el primer «Fuera de clase» comentando un fragmento del *Zhuang Zi*, el gran libro taoísta. Decía: busco un hombre que haya olvidado las palabras para poder hablar con él. He encontrado alguno, alguna. Pero quizás soy yo misma quien necesita practicar ahora este olvido. Con agradecimiento hacia todos vosotros, me despido, pues, temporalmente.

---

1. Con este artículo, publicado el 8 de mayo de 2016, Marina Garcés cerró la sección «Fuera de clase» del diario *Ara*, que había iniciado el 11 de mayo de 2014. *(N. del E.)*

Índice

II

III